MIRCEA ELIADE

HISTORIA DE LAS CREENCIAS Y LAS IDEAS RELIGIOSAS III

DE MAHOMA A LA ERA DE LAS REFORMAS





PAIDOS ORIENTALIA

Ultimos titulos publicados

24 A Coomaraswamy *Buddha y el evangelio del budismo*
25 J Klausner *Jesus de Nazaret Su vida su epoca sus ensenanzas*
26 A Loisy *Los misterios paganos y el misterio cristiano*
27 Al Sulami *Futuwah Tratado de caballeria sufi*
28 Maestro Takuan *Misterios de la sabiduria inmovil*
29 Rumi *150 cuentos sufies*
30 L Renou *El hinduismo*
31 M Eliade/I P Couliano *Diccionario de las religiones*
32 M Eliade *Alquimia asiatica*
33 R R Khawam (comp) *El libro de las argucias I Angeles profetas y misticos*
34 R R Khawam (comp) *El libro de las argucias II Califas visires y jueces*
35 M Arkoun *El pensamiento arabe*
36 G Parrinder *Avatar y encarnacion*
37 M Eliade *Cosmologia y alquimia babilonicas*
38 I P Couliano *Mas alla de este mundo*
39 C Bonaud *Introduccion al sufismo*
41 T Burckhardt *Alquimia*
42 E Zolla *La amante invisible*
43 E Zolla *Auras*
44 C T Tart *Psicologias transpersonales*
45 D T Suzuki *El zen y la cultura japonesa*
46 H Corbin *Avicena y el relato visionario*
47 R Guenon *Simbolos fundamentales de la ciencia sagrada*
48 R Guenon *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*
49 Rumi *El libro interior*
50 M Causemann (comp) *Cuentos eroticos y magicos de mujeres nomadas tibetanas*
51 J Hertel (comp) *Cuentos hindues*
52 R Wilhelm (comp) *Cuentos chinos I*
53 R Wilhelm (comp) *Cuentos chinos II*
54 E Zolla *Las tres vias*
55 M Eliade *Ocultismo brujeria y modas culturales*
56 A K Coomaraswamy *Hinduismo y budismo*
57 M Eliade *Lo sagrado y lo profano*
59 F Schuon *Tesoros del budismo*
60 A Kotler (comp) *Lecturas budistas I*
61 A Kotler (comp) *Lecturas budistas II*
61 A Kotler (comp) *Lecturas budistas II*
62 G Durand *Ciencia del hombre y tradicion*
63 M Eliade *Historia de las creencias y las ideas religiosas I*
64 M Eliade *Historia de las creencias y las ideas religiosas II*
65 M Eliade *Historia de las creencias y las ideas religiosas III*
66 H Zimmer *El rey y el cadaver*

Mircea Eliade

HISTORIA DE LAS CREENCIAS Y LAS IDEAS RELIGIOSAS

De Mahoma a la era de las Reformas

Volumen III



Título original: *Histoire des croyances et des idées religieuses*
Vol. III: *De Mahomet à l'âge des Réformes*
Publicado en francés, en 1983 por Editions Payot, París

Traducción de Jesus Valiente Malla

Cubierta de Julio Vivas

Primera edicion en castellano en Editonal Cristiandad en 1984

ISBN: 84-493-0685-X
ISBN: 84-493 0686-8 (Obra completa)
Deposito legal: B. 10.449/1999

Impreso en A & M Gràfic, S.L.,
08130 Sta. Perpetua de Mogoda (Barcelona)

Impreso en España- Printed in Spain



A Christinel

Sumario

Siglas utilizadas

ANET	J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton, 1950, 1955[2].
ArOr	*Archiv Orientální* (Praga)
ARW	*Archiv für Religionswissenschaft* (Friburgo/Leipzig)
BJRL	*Bulletin of the John Rylands Library* (Manchester)
BEFEO	*Bulletin de l'École Française de l'Extrême Orient* (Hanoi/París)
BSOAS	*Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (Londres)
CA	*Current Anthropology* (Chicago)
HJAS	*Harvard Journal of Asiatic Studies*
HR	*History of Religions* (Chicago)
IIJ	*Indo-Iranian Journal* (La Haya)
JA	*Journal Asiatique* (París)
JAOS	*Journal of the American Oriental Society* (Baltimore)
JAS Bombay	*Journal of the Asiatic Society, Bombay Branch*
JIES	*Journal of Indo-European Studies* (Montana)
JNES	*Journal of Near Eastern Studies* (Chicago)
JRAS	*Journal of the Royal Asiatic Society* (Londres)
JSS	*Journal of Semitic Studies* (Manchester)
OLZ	*Orientalistische Literaturzeitung* (Berlín/Leipzig)
RB	*Revue Biblique* (París)

REG	*Revue des Études Grecques* (París)
RHPR	*Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* (Estrasburgo)
RHR	*Revue de l'Histoire des Religions* (París)
SMSR	*Studi e Materiali di Storia delle Religioni* (Roma)
VT	Vetus Testamentum (Leiden)
WdM	*Wörterbuch der Mythologie* (Stuttgart)

Prefacio

El retraso con que aparece este tercer volumen se debe ante todo a motivos de salud. Desde hace algún tiempo, mi vista es cada vez más débil y, a causa de una artritis rebelde, escribo con dificultad, lo que me obliga a terminar la última parte de la Historia de las creencias y de las ideas religiosas *con la colaboración de numerosos colegas, elegidos entre mis antiguos alumnos.*

Como no dejará de advertir el lector, he modificado el plan propuesto en el Prefacio *del segundo tomo. He seguido con la historia de las Iglesias cristianas hasta la época de la Ilustración y he dejado para el volumen final los capítulos referentes al pleno desarrollo del hinduismo, la China medieval y las religiones del Japón. He dedicado cuatro capítulos a la historia de las creencias, las ideas y las instituciones religiosas de Europa entre los siglos* IV *y* XVII, *pero he insistido menos en las creaciones mejor conocidas del lector occidental, como la Escolástica o las Reformas, a fin de disponer de espacio para detenerme en ciertos fenómenos generales que suelen minimizar los manuales, como las heterodoxias, las herejías, las mitologías y las prácticas populares, la brujería, la alquimia y el esoterismo. Interpretadas en su adecuado horizonte espiritual, estas creencias religiosas —que, en ocasiones, se muestran revestidas de una cierta grandeza— no carecen de interés. En todo caso, forman parte integrante de la historia religiosa y cultural de Europa.*

Una sección importante del volumen final de la Historia *estará integrada por la presentacion de las religiones arcaicas y tradicionales de América, África y Oceanía. Finalmente, en el último capítulo trataré de analizar la creatividad religiosa de las sociedades modernas.*

Agradezco al profesor Charles Adams la amabilidad que tuvo de leer los capítulos XXXIII y XXXV y el haberme comunicado numerosas observaciones valiosas, aunque soy responsable de la interpretación del chiísmo y de la mística musulmana, para la que me he basado en la hermenéutica de mi añorado amigo Henry Corbin. Estoy agradecido a mi colega y amigo el profesor André Lacocque por el cuidado con que ha leído y corregido todo el texto del presente volumen, así como a mi editor y amigo Jean-Luc Pidoux-Payot por la paciencia e interés con que ha seguido la elaboración de esta obra.

La presencia, el afecto y la abnegación de mi mujer han logrado triunfar sobre la fatiga y el desánimo provocados por mis achaques y enfermedades. Gracias a ella he podido finalizar este volumen.

MIRCEA ELIADE
Universidad de Chicago,
abril de 1983

Capítulo XXXI

Religiones de Eurasia Antigua: turcomongoles, finougros, baltoeslavos

241. Cazadores, nomadas, guerreros

Las invasiones fulgurantes de los turcomongoles —desde los hunos en el siglo IV hasta Tamerlán (1360-1404)— se inspiraban en el modelo mítico de los cazadores primitivos de Eurasia: el predador que persigue la caza en la estepa. La rapidez y lo imprevisible de sus movimientos, el exterminio de poblaciones enteras, la aniquilación de los signos externos de la cultura sedentaria (ciudades y aldeas) hacen que los jinetes hunos, ávaros, turcos y mongoles se parezcan a las manadas de lobos que dan caza a los cérvidos de las estepas o atacan a los rebaños de los pastores nómadas. No cabe duda de que los jefes militares conocían perfectamente la importancia estratégica y las consecuencias políticas de aquel comportamiento, pero es cierto también que en todo ello desempeñaba un papel importante el prestigio mítico del cazador por excelencia, el animal predador. Muchas tribus altaicas reivindicaban como antepasado a un lobo sobrenatural (véase § 10).

La aparición fulgurante de los «imperios de las estepas» y su carácter más o menos efímero fascinan todavía a los historiadores. En efecto, en el año 374 los hunos aplastan a los ostrogodos junto al Dniéster y provocan la migración precipitada y en serie de otras tribus germánicas, a la vez que arrasan, a partir de la llanura húngara,

numerosas provincias del Imperio romano. Atila logra asolar una gran parte de la Europa central, pero, poco después de su muerte (453), los hunos, divididos y desorientados, desaparecen de la historia. También el enorme Imperio mongol creado por Gengis Khan en veinte años (1206-1227) y ampliado por sus sucesores (Europa oriental a partir de 1241; Persia, Iraq y Anatolia a partir de 1258; China en 1279) decae después del intento fallido de conquistar el Japón (1281). El turco Tamerlán (1360-1404), que se consideraba sucesor de Gengis Khan, fue el último de los conquistadores que se inspiraban en el modelo de los predadores.

Hemos de precisar que todos aquellos «bárbaros» que irrumpían desde las estepas del Asia central no ignoraban ciertas creaciones culturales y religiosas de los pueblos civilizados. Por otra parte, como veremos enseguida, sus antepasados, los cazadores prehistóricos y los pastores nómadas, se habían beneficiado asimismo de los descubrimientos realizados en diversas regiones del Asia meridional.

Las poblaciones de habla altaica ocuparon un territorio inmenso: Siberia, la región del Volga, Asia central, el norte y el nordeste de China, Mongolia y Turquía. Se distinguen tres ramas principales: a) el turco común (uigur-chagatai), b) el mongol (kalmuco, mongol, buriato), c) el manchu-tungús.[1] El hogar primitivo de los pueblos altaicos fueron verosímilmente las estepas situadas en torno a los montes Altai y Ch'ing-hai, entre el Tibet y China, y se extendía por el norte hasta la taiga siberiana. Los diversos pueblos altaicos, y lo mismo las poblaciones fino-ugras, practicaban la caza y la pesca en las regiones septentrionales, el pastoreo nómada en el Asia central y, si bien en medida más modesta, la agricultura en la zona meridional.

Eurasia septentrional estuvo influida desde la prehistoria por las culturas, las industrias y las ideas religiosas procedentes del sur. La crianza del reno en las regiones siberianas se inspiraba en la domesticación del caballo, llevada a cabo probablemente en las estepas. Los centros comerciales (por ejemplo, el de la isla de los Ciervos en

1. Ha sido abandonada la hipotesis de una familia linguistica uraloaltaica que incluiria ademas el fines y el hungaro

el lago Onega) y metalúrgicos (Perm) prehistóricos desempeñaron un papel importante en la elaboracion de las culturas siberianas. Posteriormente, Asia central y septentrional recibieron gradualmente ideas religiosas de origen mesopotámico, iranio, chino, indio, tibetano (el lamaísmo), cristiano (nestorianismo), maniqueo, a todo lo cual hay que añadir los influjos del islam y, más recientemente, los del cristianismo ortodoxo ruso.

Hemos de precisar, sin embargo, que estas influencias no siempre lograron modificar sensiblemente las estructuras religiosas originales. Ciertas creencias y costumbres específicas de los cazadores paleolíticos sobreviven aún en Eurasia septentrional. En muchos casos es posible reconocer concepciones y mitos religiosos arcaicos bajo un disfraz lamaísta, musulman o cristiano.[2] En consecuencia, y a pesar de los diversos sincretismos, podemos distinguir ciertas concepciones características: la creencia en el dios celeste, soberano de los hombres; un tipo específico de cosmogonía; la solidaridad mistica con los animales; el chamanismo. Pero el mayor interés de las religiones de Asia central y septentrional reside sobre todo en sus creaciones de estructura sincretista.

242. Tangri, el «Cielo divino»

Entre todos los dioses de los pueblos altaicos, el más importante y mejor conocido es sin duda alguna Tangri (Tengri entre los mongoles y los kalmucos, Tengeri entre los buriatos, Tangere entre los tártaros del Volga, Tingir entre los beltires). El término *tängri*, que

2 Los documentos escritos son escasos y tardios· algunas alusiones en los anales chinos del siglo II a.C. y en ciertos historiadores latinos y bizantinos del siglo IV d.C. (referentes a las campañas de Atila); las inscripciones de los paleoturcos del Orkhon, en Mongolia (siglos VII-VIII), y la literatura elaborada como consecuencia de las conquistas de Gengis Khan, a la que han de añadirse los relatos de los viajes de Marco Polo (siglo XII) y de los primeros misioneros catolicos Hasta el siglo XVIII no hay obras de autores europeos, que aporten datos mas coherentes sobre las creencias y las costumbres de los pueblos euroasiaticos.

significa a la vez «dios» y «cielo», pertenece al vocabulario del turco y del mongol. Existe «desde la prehistoria y ha conocido una fortuna singular. Su campo de expansión en el tiempo, en el espacio y a través de las civilizaciones es inmenso; es conocido desde hace más de dos milenios. Es o fue empleado a través de todo el continente asiático, desde las fronteras de China hasta el sur de Rusia, desde Kamtchatka hasta el mar de Mármara; sirvió a los "paganos" altaicos para designar a sus dioses y a su Dios supremo y se ha conservado en todas las grandes religiones universales que han abrazado sucesivamente en el curso de la historia turcos y mongoles (cristianismo, maniqueísmo, islam, etc.)».[3]

El término *tängri* se emplea para designar lo divino. Como gran dios celeste está atestiguado entre los hiong-nu en el siglo II a.C. Los textos lo presentan como «elevado» (*üzä*), «blanco y celeste» (*kök*), «eterno» (*möngka*) y dotado de «fuerza» (*küç*).[4] En una de las inscripciones paleoturcas del Orkhon (siglos VII-VIII) se lee: «Cuando en lo alto el cielo azul, abajo la tierra oscura fueron hechos, entre los dos fueron hechos los hijos del hombre (= los humanos)».[5] Puede interpretarse la separación del cielo y de la tierra como una obra cosmogónica cuyo autor sería Tängri. Los tártaros del Altai y los yakutos, sin embargo, designan a su Dios como «creador». Por otra parte, según los buriatos, los dioses (*tengri*) crearon al hombre y éste vivió feliz hasta el momento en que los malos espíritus esparcieron la enfermedad y la muerte sobre la tierra.[6]

3. J.-P. Roux, «Tängri. Essais sur le ciel-dieu des peuples altaïques», *RHR*, 149 (1956), pág. 49.

4. J.-P. Roux, «Tängri. Essais sur le ciel-dieu des peuples altaïques», *RHR*, 150 (1957), pág. 200.

5. Ibíd., pág. 221.

6. Véanse las fuentes en nuestra obra *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, París, 1968[2], pág. 71, n. 4. Según las creencias religiosas populares de los mongoles, Tengri «lo creó todo»: el fuego, la leche, etc. Véase W. Heissig, *La religion de la Mongolie*, en G. Tucci y W. Heissig, *Les religions des Mongols*, París, 1973, pág. 404. Pero no se trata de una cosmogonía en el sentido propio del término.

En cualquier caso, el orden cósmico y, por consiguiente, la organización del mundo y de la sociedad, así como el destino de los humanos, dependen de Tängri. En consecuencia, todo soberano ha de recibir la investidura del Cielo. Se lee en las inscripciones del Orkhon: «Tängri que exaltó a mi padre el Kaghan ... Tängri que otorga el imperio, este mismo Tängri me estableció como Kaghan...».[7] En efecto, el Kaghan es un «Hijo del Cielo» conforme al modelo chino (véase § 128). El soberano es el enviado o representante del Cielo divino. El soberano mantiene en toda su pujanza e integridad el culto de Tängri. «Cuando reina la anarquía, cuando las tribus andan dispersas, cuando no existe ya el Imperio (como en nuestros días), Tängri, tan importante en otros tiempos, tiende a convertirse en un *deus otiosus*, a ceder su puesto a unas divinidades celestes secundarias o a fragmentarse (multiplicación de los Tängri) ... Cuando deja de haber un soberano, es olvidado lentamente el Cielo divino, se revigoriza el culto popular y tiende a ocupar el primer plano»[8] (los mongoles conocían 99 tengri, que, en su mayor parte, poseían funciones y nombres precisos). La transformación de un dios celeste y soberano en *deus otiosus* es un fenómeno universalmente atestiguado. En el caso de Tängri, su multiplicación o sustitución por otras divinidades parece haberse producido al desmoronarse el Imperio. Pero este mismo proceso se verifica en innumerables contextos históricos (véase *Tratado*, § 14 y sigs.).

Tängri no tiene templos y es dudoso que haya sido representado en forma de estatua. En su célebre discusión con el imán de Bukhara, Gengis Khan le dice: «El universo entero es la casa de Dios. ¿A qué viene señalar un lugar especial, La Meca por ejemplo, para acudir allá?». Al igual que en otros muchos ambientes, el dios celeste de los altaicos es omnisciente. Cuando prestaban juramento, los mon-

7. J.-P. Roux, «Notes additionnelles à Tängri, le Dieu-Ciel des peuples ataïques», *RHR*, 154 (1958), pág. 27. La misma creencia está atestiguada en la época de los mongoles: «Fue Khan por el poder y la fuerza del Cielo eterno»; véase R. Grousset, *L'Empire des Steppes: Attila Gengis Khan, Tamerlan*, París, 1948, pág. 182.

8. J.-P. Roux, «La religion des Turcs de l'Orkhon des VIIe et VIIIe siècles», *RHR*, 160 (1962), pág. 20.

goles decían: «¡Sépalo el Cielo!». Los jefes militares subían a la cumbre de las montañas (imagen privilegiada del centro del mundo) para orar a Dios o se aislaban en sus tiendas antes de emprender sus campañas (a veces durante tres días, como hizo Gengis Khan), mientras que la tropa invocaba al Cielo. Tängri demostraba su desagrado mediante signos cósmicos: cometas, carestías, inundaciones. Se le dirigían plegarias (por ejemplo, entre los mongoles, los beltires, etc.) y se le sacrificaban caballos, toros y carneros. El sacrificio a los dioses celestes está universalmente atestiguado, especialmente en caso de calamidades o catástrofes naturales. Pero en Asia central y septentrional, lo mismo que en otros lugares, la multiplicación de los Tängri da lugar a su asimilación a otros dioses (de la tormenta, de la fecundidad cósmica, etc.). Así, en Altai, Bai Ülgän (el «Muy Grande») sustituyó a Tengere Kaira Kan («el Misericordioso Señor Cielo»), al que se ofrece el sacrificio del caballo (véanse págs. 38 y sigs., *infra*).[9] El alejamiento y la pasividad caracterizan a otros dioses celestes, como Buga («Cielo», «Mundo»), que, entre los tunguses, no recibe culto. Es omnisciente, pero no se inmiscuye en los asuntos humanos y ni siquiera castiga a los malvados. Urün Ajy Tojon, entre los yakutos, habita en el séptimo cielo, todo lo gobierna, pero sólo hace el bien (es decir, no castiga a nadie).[10]

243. La estructura del mundo

La cosmología y la cosmogonía de los pueblos altaicos son de un gran interés. Por una parte, conservan elementos arcaicos atestiguados en numerosas culturas tradicionales; por otra, las formas en que nos han sido transmitidas indican un largo proceso sincretista de asimilación y reinterpretación de ciertas ideas recibidas de fuera.

9. Sobre los nombres de los dioses de estructura urania —«Jefe», «Dueño», «Padre», «Creador», «El Grande», «Luz»— véase *Tratado*, § 18; véase también U. Harva, *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*, Helsinki, 1938, págs. 140 y sigs.
10. Véanse *Tratado*, § 18; U. Harva, *op. cit.*, págs. 151 y sigs.

Pero hay algo más: la cosmología no siempre aparece concorde con el mito cosmogónico más difundido en Asia. Ciertamente, hemos de tener en cuenta la heterogeneidad de los documentos de que disponemos. El mito cosmogónico circuló sobre todo en los ambientes populares. Se trata de un detalle importante cuyo alcance tendremos ocasión de apreciar más adelante.

En Asia, como en otras muchas regiones del mundo, se concibe la estructura del universo, en general, como articulada en tres planos —cielo, tierra, infierno— unidos entre sí por un eje central. Este eje pasa por una «abertura», un «agujero» por el que los dioses descienden a la tierra y los muertos a las regiones subterráneas; también el alma del chamán puede elevarse a través de ese agujero o descender en el curso de sus viajes celestes o infernales. Los tres mundos, en que habitan los dioses, los hombres y el soberano del infierno con los muertos, se conciben, por consiguiente, como tres placas superpuestas.[11]

Numerosos pueblos altaicos se imaginan el cielo como una tienda: la vía láctea es la «costura»; las estrellas, las «aberturas» para la luz. De vez en cuando, los dioses abren la tienda para mirar la tierra, y en eso consisten los meteoros. También se concibe el cielo como una tapadera; ocurre a veces que no queda perfectamente asegurado sobre el reborde de la tierra, y por el intersticio penetran los fuertes vientos. También por ese espacio reducido pueden deslizarse los héroes y otros seres privilegiados para penetrar en el cielo. En medio de éste brilla la estrella polar, que asegura la tienda celeste como un poste. Recibe el nombre de «la columna de oro» (mongoles, buriatos, etc.), «la columna de hierro» (tártaros siberianos, etc.), «la columna solar» (teleutes, etc.).[12]

11. Esta imagen se completa con la creencia de que el mundo está sostenido por un animal (tortuga, pez) que le impide hundirse en el océano; véase U. Harva, *op. cit.*, págs. 22 y sigs.

12. Véase las fuentes citadas en nuestra obra *Le chamanisme*, págs. 212 y sigs. Los buriatos se imaginan las estrellas como una manada de caballos; la estrella polar es el poste para atarlos. Esta idea es común a los pueblos altaicos y ugros. Véase ibíd., pág. 212, n. 6.

Tal como cabría esperar, esta cosmología tuvo su réplica en el microcosmos habitado por los humanos. El eje del mundo se representó de manera concreta, unas veces mediante los postes que sostienen la vivienda y otras como estacas aisladas, llamadas «columnas del mundo». Cuando la forma de la vivienda sufre modificaciones (con el paso de la choza de techo cónico a la yurta), la función mítico-religiosa del poste se transfiere a la abertura superior por la que sale el humo. Esta abertura corresponde al orificio similar de la «casa del cielo», asimilado al «agujero» por el que la estrella polar perfora la bóveda celeste. Este simbolismo se halla muy difundido.[13] Le subyace la creencia en la posibilidad de una comunicación directa con el cielo. En el plano macrocósmico, esta comunicación está representada por un eje (columna, montaña, árbol, etc.); en el plano microcósmico es significada por el poste central de la vivienda o por la abertura superior de la tienda, lo que quiere decir que *toda vivienda humana se proyecta sobre el «centro del mundo»* y que todo altar, tienda o casa ofrece la posibilidad de una ruptura de nivel y por ello mismo la de comunicarse con los dioses o incluso, en el caso de los chamanes, de ascender al cielo.

Como hemos señalado en varias ocasiones, las imágenes míticas del «centro del mundo» más difundidas (ya durante la prehistoria; véase § 7) son la montaña cósmica y el árbol del mundo. También entre las poblaciones altaicas y en otras muchas zonas de Asia encontramos esas mismas imágenes. Los tártaros altaicos se imaginan a Bai Ülgän en medio del cielo, sentado sobre una montaña de oro. Los tártaros abakanes la llaman «montaña de hierro». El hecho de que los mongoles, buriatos y kalmucos conozcan ese centro del mundo por el nombre de Sumbur, Sumur o Sumer, que trasluce claramente la influencia india (= Meru, la montaña mítica), no implica necesariamente que ignorasen ese símbolo arcaico y universal.[14] En

13. Se atestigua también en numerosas poblaciones altaicas, así como en otras culturas mas evolucionadas: Egipto, India, China, Mesopotamia, Grecia, etc. Véanse algunas indicaciones bibliográficas en *Le chamanisme*, págs. 213 y sigs.

14. Veanse ejemplos y bibliografía en *Le chamanisme*, págs. 216 y sigs.

cuanto al árbol del mundo, está atestiguado en toda Asia y desempeña un papel importante en el chamanismo. Cosmológicamente, el árbol del mundo se eleva en el centro de la tierra, en su mismo «ombligo», mientras que sus ramas superiores tocan el palacio de Bai Ülgän. El árbol une las tres regiones cósmicas, pues sus raíces se hunden en las profundidades de la tierra. Según los mongoles y los buriatos, los dioses (*tengeri*) se nutren de los frutos de ese árbol. Otras poblaciones altaicas creían que las almas de los niños, antes de nacer, reposan como pájaros en las ramas del árbol cósmico, y que ahí van a buscarlos los chamanes.[15] Se supone que el chamán fabrica su tambor con madera del árbol del mundo. Ante su yurta y en el interior de la misma se hallan unas réplicas del árbol, cuya figura se representa además sobre el tambor. Por otra parte, en su escalada del abedul ritual, el chamán no hace otra cosa que trepar efectivamente por el árbol cósmico.

244. Las peripecias de la creación

El mito cosmogónico más difundido entre las poblaciones de Asia central y septentrional es conocido a escala casi universal, si bien bajo formas diferentes. Su arcaísmo (véase § 7), su notable difusión —aparte de Asia, está atestiguado en la India aria y prearia, en Asia suroriental y en América del Norte— y las múltiples modificaciones que ha conocido a través de las edades, hacen de este mito uno de los problemas más apasionantes para el historiador de las religiones. A fin de poner de relieve los caracteres específicos de las versiones propias de Asia central (y de la Europa oriental; véase § 250), presentaremos en primer lugar las que podemos considerar como formas primarias del mito. El paisaje de fondo es en cualquier caso el mismo: las grandes aguas anteriores a la crea-

15. Véanse ibíd., págs. 49, 220 y sigs. Este motivo mítico aparece en África y en Indonesia; véase ibíd., pág. 221, n. 1. Otro tema, muy probablemente de origen mesopotámico, es el del árbol-libro de los destinos; véanse ibíd., págs. 221-222.

ción. El argumento se desarrolla con dos variantes: a) Dios, en forma de animal, se sumerge en el fondo del abismo para sacar un poco de limo con que modelar el mundo; b) otras veces hace que se sumerja un animal anfibio (frecuentemente ornitomorfo) cuya existencia desconocía hasta entonces y que a partir de este momento se convertirá en su adversario. La primera versión está atestiguada en el hinduismo (un gran dios —Prajapati, Brahma, Visnú— se transforma en jabalí, desciende al fondo de las aguas y hace que se eleve la tierra; véase vol. I, págs. 292 y sigs.); la segunda versión está muy difundida (India prearia, Assam, América del Norte, etc.), pero hemos de precisar que en esta versión no hay oposición alguna entre los animales que se sumergen y el creador; únicamente en Asia y en Europa oriental llegaría a adquirir el buceador cosmogónico una faceta «dualista».

Entre los diferentes pueblos turcos encontramos a veces la fusión de estas dos últimas versiones. Un mito buriato presenta a Sombol-Burkan situado por encima del océano primordial. Ve entonces un ave acuática y le manda que se sumerja en las profundidades. Con el limo que le trae el ave modela la tierra. Según otras variantes, Burkan modela luego al hombre con el mismo limo.[16] En un mito de los tártaros lebedes, un cisne blanco se sumerge por orden de Dios y le trae un poco de lodo en su pico. Dios forma la tierra, llana y lisa. Sólo más tarde llegará el diablo y hará los pantanos.[17] Según los tártaros altaicos, en el principio sólo existían las aguas; Dios y el «hombre» nadaban juntos en forma de ocas negras. Dios envió al «hombre» a buscar limo, pero éste se guardó un poco en la boca, y cuando la tierra comenzó a crecer, el limo se fue hinchando cada vez más. El «hombre» no tuvo más remedio que escupirlo, dando origen de este modo a los pantanos. Dios le dijo: «Has pecado y tus súbditos serán malvados. Mis súbditos serán piadosos; verán el sol, la

16. Véase nuestro estudio «Le Diable et le Bon Dieu», recogido en *De Zalmoxis a Gengis Khan*, págs. 106 y sigs., donde se analiza cierto número de variantes de los buriatos y los yakutos.

17. W. Radlov, citado en «Le Diable et le Bon Dieu», pág. 103.

luz, y yo seré llamado Kurbystan (= Ohrmazd). Tú serás Erlik».[18] Es evidente el sincretismo con las ideas iranias. Pero el argumento del buceador cosmogónico se conserva casi íntegramente. La identidad entre el «hombre» y el Señor de los Infiernos, Erlik Khan, se explica por el hecho de que el hombre primordial, el antepasado mítico, fue también el primer muerto (mitema atestiguado en todo el mundo).

Las variantes son aún más complejas entre los mongoles. Očirvani (= Vajrapani) y Tšagan-Šukurty descienden del cielo al mar primordial. Očirvani pide a su compañero que se sumerja y le traiga un poco de limo. Después de extender el limo sobre una tortuga, se duermen los dos. Llega el diablo, Šulmus, que se esfuerza por ahogarlos, pero a medida que les iba dando vueltas, la tierra se hacía cada vez más grande. Conforme a una segunda versión, Očurman, que vive en el cielo, quiere crear la tierra y buscar un compañero. Lo encuentra en Tšagan-Šukurty y lo envía a buscar arcilla en su nombre. Pero éste se llena de orgullo: «Sin mí no hubieras conseguido la arcilla», le grita, pero en ese momento la materia se escurre de entre sus dedos. Se sumerge de nuevo y esta vez toma barro en nombre de Očurman. Después de la creación aparece Šulmus, que reclama una parte de la tierra, exactamente cuanta pueda tocar con la punta de su bastón. Šulmus golpea la tierra con su bastón y aparecen unas serpientes.[19] El mito conjunta o yuxtapone dos motivos dualistas distintos: a) la identificación del adversario-rival con el protagonista de la zambullida; b) el Maligno que surge, no se sabe de dónde, cuando la tierra ya había sido creada, reclama una parte de ella o trata de arruinarla.

La inmersión cosmogónica está atestiguada asimismo entre los finougros, los eslavos occidentales y en Europa oriental. Volveremos,

18. W. Radlov, citado en ibíd., pág. 104. El mito narra seguidamente la creación del hombre. Erlik Khan pidió tanta tierra como pudiera cubrir con la punta de su bastón. La golpea y de ella brotan los animales dañinos. Finalmente, Dios lo envió bajo tierra. El antagonismo entre Erlik y Dios no indica necesariamente una concepción «dualista». En las inscripciones paleoturcas, Erlik es el dios de la muerte; véase A. v. Gabain, «Inhalt und magische Bedeutung der alttürkischen Inschriften», *Antrhopos* 48 (1953), págs. 537-556.

19. Potanin, citado en «Le Diable et le Bon Dieu», pág. 105.

pues, sobre el «endurecimiento dualista» del mito y examinaremos las hipótesis propuestas sobre su origen (§ 250). De momento, precisemos que sólo a partir de la tercera fase —cuando el creador hace que se sumerjan sus auxiliares antropomorfos— se desarrollan las posibilidades dramáticas y en última instancia «dualistas» de la inmersión cosmogónica. Se invocan a continuación las peripecias de la zambullida y la obra cosmogónica que le sigue para explicar las imperfecciones de la creación, así como la aparición de la muerte, de las montañas o de los pantanos y hasta el «nacimiento» del diablo o la existencia del mal. No es el *creador en persona* el que se sumerge para procurarse la sustancia de la tierra, sino que esta tarea es realizada por uno de sus auxiliares o servidores; ello permite introducir en el mito, gracias precisamente a este episodio, un elemento de insubordinación, de antagonismo o *de oposición. Se ha hecho posible la interpretación «dualista»* de la creación mediante la transformación progresiva del auxiliar teriomorfo de Dios en su «servidor», su «compañero» y finalmente su adversario.[20] Más adelante valoraremos la importancia de esta interpretación dualista en las teodiceas «populares» (§ 250).

También los mitos sobre la creación del hombre ponen de relieve la función nefasta del adversario. Al igual que en otras muchas mitologías, Dios forma al hombre con arcilla y le insufla el alma. Pero en Asia central y septentrional, el argumento incluye un episodio dramático. En efecto, después de haber modelado el cuerpo de los primeros hombres, Dios deja a su lado un perro para protegerlos y sube al cielo para buscarles un alma. Durante su ausencia aparece Erlik, que promete al perro, desnudo todavía, un vellón si le deja acercarse, y mancha con su saliva los cuerpos. Los buriatos creen que sin esta mancha, dejada por Cholm (el adversario), los humanos nunca hubieran conocido las enfermedades y la muerte. Según otro grupo de variantes altaicas, Erlik se habría aprovechado de la ausencia de Dios y de la seducción del perro para animar los cuerpos.[21] En

20. Veanse ibid., págs. 176 y sigs.

21. U. Harva, *Rel. Vorstell.*, pags. 114 y sigs. Entre los finougros aparecen leyendas semejantes.

este último caso se trata de un esfuerzo desesperado por exculpar a Dios no sólo de la existencia de las enfermedades y de la condición mortal del hombre, sino también de la maldad del alma humana.

245. EL CHAMAN Y LA INICIACION CHAMANICA

Un dios celeste soberano que se convierte en *deus otiosus* o se multiplica indefinidamente (Tängri y los 99 tengri); un dios creador, pero cuyas obras (el mundo y el hombre) se echan a perder por la astuta intervención de un adversario satánico; la precariedad del alma humana; las enfermedades y la muerte provocadas por los demonios y los malos espíritus; un universo tripartito —cielo, tierra, infiernos— *que implica una geografía mítica a veces muy complicada* (la pluralidad de los niveles celestes e infernales exige los conocimientos que conducen al cielo o al otro mundo)... Basta recordar estos elementos esenciales, que no son los únicos, para apreciar el importante cometido que desempeña el chamán en las religiones del Asia central y septentrional. En efecto, el chamán es a la vez teólogo y demonólogo, especialista del éxtasis y curandero, auxiliar de la caza, protector de la comunidad y de los rebaños, psicopompo y, en algunas sociedades, erudito y poeta.

Lo que designamos con el término «chamanismo» es un fenómeno religioso arcaico (parece atestiguado a partir del Paleolítico) y universalmente difundido (en África resulta más bien excepcional). El chamanismo en sentido estricto domina sobre todo en Asia central y septentrional, así como en las regiones árticas, y ha sido también en Asia donde ha experimentado mayor número de influjos externos (iraniomesopotámicos, budistas, lamaístas), pero sin perder a causa de ellos su estructura propia.

Los múltiples poderes del chamán son resultado de sus experiencias iniciáticas. Gracias a las pruebas soportadas durante su iniciación, el futuro chamán valora la precariedad del alma humana y aprende los medios para defenderla; también conoce por experiencia los dolores provocados por las diversas enfermedades y logra identifi-

car a sus autores; sufre una muerte ritual, desciende a los infiernos y a veces sube al cielo. En resumen, todos los poderes del chaman dependen de sus experiencias y conocimientos de orden «espiritual»; logra familiarizarse con todos los «espíritus»: almas de los vivos y de los muertos, dioses y demonios, las figuras innumerables —invisibles para el resto de los humanos— que pueblan las tres regiones cosmicas.

Un hombre llega a ser chamán: a) por vocación espontánea (la «llamada» o la «eleccion»); b) por transmisión hereditaria de la profesión chamánica; c) por decisión personal o, más raramente, por la voluntad del clan. Pero, independientemente del método de selección, un chamán no es reconocido como tal sino después de haber recibido una doble instrucción: a) de orden extático (sueños, visiones, trances, etc.) y b) de orden tradicional (técnicas chamánicas, nombres y función de los espiritus, mitología y genealogía del clan, lenguaje secreto, etc.). Esta doble instrucción, de la que se encargan ciertos espíritus y los viejos maestros chamanes, constituye la iniciación. Puede ser pública, pero la ausencia de tal ceremonia no implica en modo alguno una falta de iniciación, ya que ésta puede haberse operado en sueños o en la experiencia extática del neófito.

No es difícil reconocer el síndrome de la vocacion mística. El futuro chamán se singulariza por su comportamiento extraño: se vuelve soñador, busca la soledad, gusta de vagar por bosques y parajes desiertos, tiene visiones, canta durante el sueño, etc. Este período de incubación se caracteriza a veces por síntomas realmente graves. Entre los yakutos sucede que el joven se vuelve furioso y pierde facilmente el conocimiento, se refugia en los bosques y se alimenta de cortezas de árbol, se arroja al agua y al fuego, se hiere con cuchillos.[22] Incluso si se trata de chamanismo hereditario, la eleccion del futuro chamán va precedida de un cambio de comportamiento: las almas de los antepasados chamanes eligen un joven de la familia, que se vuelve como ausente y soñador, siente una necesidad imperiosa de estar solo, tiene visiones profeticas y sufre en ocasiones ataques que le dejan inconsciente. Durante ese tiempo, piensan los bu-

22 Veanse los ejemplos citados en *Le chamanisme*, pags 45 y sigs.

riatos, el alma es arrebatada por los espíritus y recibida en el palacio de los dioses, donde es instruida por los antepasados chamanes en los secretos del oficio, las formas y los nombres de los dioses, los nombres y el culto de los espiritus, etc. Sólo después de esta primera iniciación se reintegra el alma al cuerpo.[23]

La vocacion mística implica con mucha frecuencia una crisis profunda que viene a constituir una iniciación. Pero toda iniciacion, del orden que sea, lleva consigo un período de segregación y un cierto número de pruebas y torturas. La enfermedad que provoca en el futuro chamán el sentimiento angustioso de haber sido «elegido» se valora por ello mismo como una «enfermedad iniciática». La precariedad y la soledad que pone de manifiesto toda enfermedad se agravan precisamente en este caso en virtud del simbolismo de la muerte mística. En efecto, asumir la «elección» sobrenatural tiene la consecuencia inmediata de sentirse abandonado a las potencias divinas o demoníacas, lo que significa estar abocado a una muerte inminente. La «locura» de los futuros chamanes, su «caos psiquico», significa que el hombre profano está en trance de «disolverse» y que está a punto de nacer una nueva personalidad.

El síndrome de la «enfermedad» sigue a veces muy de cerca al ritual clásico de la iniciación. Los sufrimientos del «elegido» se asemejan punto por punto a las torturas iniciáticas. Del mismo modo que el novicio es muerto en el curso de los ritos de la pubertad por los demonios, «señores de la iniciación», el futuro chaman se siente cortado y despedazado por los «demonios de la enfermedad». El enfermo experimenta la muerte ritual en forma de descenso a los infiernos; ve en sueños cómo su cuerpo es despedazado y que los demonios le cortan la cabeza, le arrancan los ojos, etc. Según los yakutos, los demonios

23. Desde mediados del pasado siglo se ha intentado repetidas veces explicar el fenomeno del chamanismo siberiano y artico por una enfermedad mental El problema estaba mal planteado. Por una parte, los futuros chamanes no siempre son neuropatas, por otra, si entre ellos habia algunos enfermos, *se convirtieron en chamanes precisamente porque consiguieron curarse.* La iniciacion equivale a una curacion, que se manifiesta, entre otras cosas, por una nueva integracion psiquica; veanse *Le chamanisme*, pags 36 y sigs., *Mythes rêves et mysteres*, Paris, 1957, pags 105 y sigs.

llevan al futuro chamán a los infiernos y le encierran durante tres años en una casa. Allí recibe su iniciación: los espíritus le cortan la cabeza, que ponen a un lado, pues el novicio ha de asistir a su propio despedazamiento, y lo cortan en trozos menudos, que son distribuidos inmediatamente entre los espíritus de las diversas enfermedades. Tal es la condición indispensable para que el futuro chamán obtenga el poder de curar. Los huesos son recubiertos luego de carne fresca y en algunos casos se le infunde además una sangre nueva. Otros chamanes cuentan que durante su enfermedad iniciática los antepasados chamanes los atraviesan con flechas, les cortan las carnes y les arrancan los huesos para limpiarlos, y si no les abren el vientre, devoran sus carnes y beben su sangre o les cuecen el cuerpo y les forjan la cabeza sobre un yunque. Durante ese tiempo yacen inconscientes, casi inanimados, de tres a nueve días, en la yurta o en un lugar solitario. Parece que algunos dejan incluso de respirar y han estado a punto de ser enterrados. Resucitan finalmente, pero con un cuerpo enteramente renovado y con el don de actuar como chamanes.[24]

Generalmente, cuando el neófito yace inconsciente en la yurta, la familia llama a un chamán, que más adelante actuará como instructor. En otros casos, después de su «desmembramiento iniciático», el novicio parte en busca de un maestro para aprender los secretos del oficio. La enseñanza es de carácter esotérico, recibida muchas veces en estado de éxtasis. Dicho de otro modo: el maestro chamán instruye a su discípulo igual que lo harían los demonios y los espíritus. Entre los yakutos, el maestro toma consigo el alma del novicio en el curso de un largo viaje extático. Comienzan por subir a una montaña, desde cuya cima muestra el maestro al novicio las bifurcaciones del camino desde el que parten otros senderos hacia las crestas: allí residen las enfermedades que atormentan a los hombres. Luego conduce el maestro a su discípulo hasta una casa, donde se revisten de las vestiduras chamánicas y chamanizan juntos. El maestro le revela el modo de reconocer y curar las enfermedades que atacan a las diversas partes del cuerpo. Fi-

24. Véanse los ejemplos citados en *Le chamanisme*, págs. 45 y sigs., 73 y sigs., 102 y sigs.

nalmente conduce a su discípulo al mundo superior, entre los espíritus celestes. El nuevo chamán dispone en adelante de un «cuerpo consagrado» y está ya en condiciones de ejercer su oficio.[25]

Hay también ceremonias públicas de iniciación, especialmente entre los buriatos, los goldes, los altaicos, los tunguses y los manchúes. Las ceremonias de los buriatos se cuentan entre las más interesantes. El rito principal incluye una ascensión. Se fija en la yurta un abedul fuerte, con las raíces en el hogar y la copa saliendo por el agujero del humo. A este abedul se le da el nombre de «guardián de la puerta», pues abre al chamán el acceso al cielo. El aprendiz trepa hasta la cima del abedul y sale por el agujero del humo, a la vez que grita con fuerza para invocar la ayuda de los dioses. Luego todos los asistentes se dirigen en procesión hacia un lugar alejado de la aldea donde ha sido plantado la víspera un gran número de abedules con vistas a la ceremonia. Cerca de uno de estos abedules se sacrifica un macho cabrío, y el aprendiz, con el torso desnudo, es ungido con la sangre en la cabeza, los ojos y los oídos, mientras otros chamanes tocan sus tamboriles. El maestro chamán trepa entonces a un abedul y practica nuevas incisiones en lo más alto. El aprendiz, seguido de los demás chamanes, trepa a su vez y, mientras ascienden, todos ellos entran o simulan entrar en éxtasis. Según cierta fuente de información, el candidato debe subir a nueve abedules, que, al igual que los nueve cortes, significan los nueve cielos.[26]

25. G. V. Ksenofontov, citado en *Le chamanisme*, pág. 105.

26. *Le chamanisme*, págs. 106-111, según N. N. Agapitov, M. N. Changalov y Jorma Partanen. Como muy acertadamente ha indicado Uno Harva, *Relig. Vorstell*, págs. 492 y sigs., este rito recuerda ciertas ceremonias de los Misterios mitraicos. Así, la purificación del candidato mediante la sangre de un macho cabrío se asemeja al *taurobolium*, mientras que el acto de trepar por el tronco con un abedul recuerda al neófito mitraico que ascendía por una escala de siete peldaños, que representaba los siete días planetarios (véase § 217). Como ya hemos indicado, son notorias en muy diversos ámbitos del Asia central y Siberia las influencias del Próximo Oriente Antiguo, hasta el punto de que muy probablemente hayamos de ver en el rito iniciático del chamán buriato una más entre las pruebas de esa influencia. Pero hemos de añadir que el simbolismo del árbol del mundo y el rito de la ascensión iniciática del abedul *preceden* a los elementos culturales llegados de Mesopotamia e Irán.

De todo este rito iniciático hemos de retener la idea de que el aprendiz de chamán, para ser consagrado, ha de subir al cielo. Como veremos enseguida, la ascensión al cielo con ayuda de un árbol o de un poste constituye también el rito esencial de las sesiones de los chamanes altaicos. El abedul o el poste se asimilan al árbol o a la columna que se alzan en el centro del mundo y unen las tres zonas cósmicas. En resumen, el árbol chamánico posee todo el prestigio del árbol cósmico.

246. Mitos y rituales chamánicos

Los mitos sobre el origen de los chamanes ponen de relieve dos temas altamente significativos: a) el «primer chamán» fue creado por Dios (o por los dioses celestes); b) pero, a causa de su maldad, los dioses limitaron severamente sus poderes. Según los buriatos, los tengri decidieron dar a la humanidad un chamán para luchar contra la enfermedad y la muerte, introducidas por los malos espíritus. A tal fin enviaron el águila, que vio a una mujer dormida y tuvo comercio con ella. La mujer dio a luz un hijo, que fue el «primer chamán». Los yakutos comparten esta misma creencia, pero en este caso el águila lleva el mismo nombre que el ser supremo, Ajy («creador») o Ajy Tojon («creador de la luz»). Los hijos de Ajy se representan como espíritus-pájaros posados sobre las ramas del árbol del mundo; en lo más alto se halla el águila de dos cabezas, que personifica probablemente al mismo Ajy Tojon.[27] Los antepasados de los chamanes, cuyas almas desempeñan un cometido propio en la elección e iniciación del aprendiz, descienden de aquel «primer chamán» creado por el ser supremo aparecido en forma de águila.

27. Véanse las fuentes citadas en *Le chamanisme*, págs. 71-72. Cuando Ajy Tojon creó el Primer Chamán, plantó a la vez un abedul de ocho ramas en su morada celeste y, sobre aquellas ramas, los nidos en que se hallaban los hijos del Creador. Plantó además tres árboles sobre la tierra, en recuerdo de los cuales también el chamán posee un árbol de la vida, del que en cierto sentido depende él mismo; véase ibid., pág. 72, nn. 2 y 3. En sus sueños iniciáticos, algunos chamanes son transportados junto al árbol cósmico en cuya cima se encuentra el Señor del mundo.

Sin embargo, ese cometido de los antepasados en el chamanismo actual es considerado por algunos como un signo de decadencia. Según la tradición de los buriatos, en los tiempos antiguos los chamanes recibían sus poderes directamente de los espíritus celestes; sólo en nuestros días les son comunicados por sus antepasados.[28] Esta opinión refleja la creencia, atestiguada en toda Asia y en las regiones árticas, de la decadencia del chamanismo. En otros tiempos, los «primeros chamanes» volaban realmente por las nubes a lomos de sus «caballos» (es decir, sus tamboriles); podían asumir cualquier forma y realizaban milagros que sus descendientes actuales son incapaces de repetir. Los buriatos explican esta decadencia por el orgullo y la malicia del primer chamán, que, cuando entró en competencia con Dios, vio cómo le eran severamente reducidos sus poderes.[29] En este mito etiológico podemos adivinar el influjo indirecto de las creencias dualistas.

El chamán desempeña un cometido de primer orden en la vida religiosa de la comunidad, pero no la acapara. No es santificador;[30] en el Altai no interviene en las ceremonias del nacimiento o el matrimonio excepto cuando ocurre algo insólito, por ejemplo, en los casos de esterilidad o de parto difícil. Por el contrario, el chamán es irreemplazable en toda ceremonia que tenga algo que ver con las experiencias del alma humana en cuanto tal: enfermedades (pérdida del alma o posesión por los espíritus malignos) y muerte (cuando hay que conducir al alma al otro mundo). En otros lugares de Asia se recurre al chamán cuando escasea la caza o a causa de su dominio de las técnicas del éxtasis (adivinación, clarividencia, etc.).[31]

28. L. Sternberg, «Divine Election». También entre los mongoles, los chamanes dependen exclusivamente de sus antepasados; véase W. Heissig, «Les religions de la Mongolie», págs. 354 y sigs.

29. Véase M. Eliade, *Le chamanisme*, pág. 70.

30. Como veremos inmediatamente, entre los altaicos es el mismo chamán el encargado de sacrificar el caballo, pero lo hace por estar llamado a conducir el alma de la víctima ante Bai Ülgän.

31. Véanse referencias en *Le chamanisme*, págs. 154 y sigs.

Radlov dio una descripción que se ha hecho clásica del sacrificio altaico del caballo. Este sacrificio es celebrado de tiempo en tiempo por cada una de las familias; la ceremonia dura dos o tres tardes consecutivas. El *kam* (= chamán) instala en un prado una yurta nueva, en cuyo interior coloca un abedul despojado de sus ramas y en el que marca nueve entalladuras. Después de numerosos ritos preliminares, bendice el caballo y, con ayuda de algunos de los asistentes, le da muerte rompiéndole el espinazo, de manera que no brote ni una sola gota de sangre. Después de presentar las ofrendas a los antepasados y a los espíritus protectores, se prepara la carne, que es consumida ceremonialmente.

La segunda parte del rito, la más importante, se celebra a la tarde siguiente. El *kam* se reviste de sus ropas chamánicas e invoca a una multitud de espíritus. Se trata de una ceremonia larga y complicada que finaliza con una «ascensión». Sin dejar de tocar su tambor y gritar, el chamán ejecuta ciertos movimientos para dar a entender que se eleva al cielo. Entra en «éxtasis» y trepa por las primeras entalladuras del abedul, penetrando sucesivamente en los distintos cielos, hasta el noveno, en el que se vuelve realmente poderoso, y llegando luego hasta el duodécimo y aún más alto. Cuando ha alcanzado toda la altura que le permite su poder, el chamán se detiene e invoca a Bai Ülgän.

> Tú, Ülgän, creaste a todos los humanos...
> Tú, Ülgän, nos dotaste a todos de ganados.
> ¡No nos dejes caer en el dolor!
> Haz que podamos resistir al Maligno,
> no nos hagas ver a Körmös (el espíritu maligno),
> no nos entregues en sus manos...
> ¡No condenes mis pecados!

El chamán inquiere de Bai Ülgän si el sacrificio le ha sido agradable y recibe predicciones sobre el tiempo y la nueva cosecha. Este episodio marca el momento culminante del «éxtasis» y el chamán se deja caer extenuado. Pasado algún tiempo, se frota los ojos, aparen-

ta despertarse de un sueño profundo y saluda a los presentes como quien regresa de una larga ausencia.[32]

La ascensión celeste tiene su contrapartida en el descenso del chamán a los infiernos. Esta ceremonia resulta aún más difícil. El descenso puede ser vertical, horizontal o doblemente vertical (ascensión seguida de descenso). En el primer caso, el chamán aparenta recorrer una tras otra las siete «escalas» o regiones subterráneas, llamadas *pudak*, «obstáculos». Le acompañan sus antepasados y sus espíritus auxiliares. Cada vez que franquea un nuevo «obstáculo», describe una nueva epifanía subterránea. En el segundo «obstáculo» parece aludir a sonidos metálicos; en el quinto escucha el batir de las olas y el silbido del viento; finalmente, en el séptimo, contempla el palacio de Erlik, edificado con piedras y arcilla negra y defendido por todos sus costados. El chamán pronuncia una larga plegaria ante Erlik (en la que menciona también a Bai Ülgän, «el de arriba»). Regresa luego a la yurta y da noticia a los asistentes de los resultados de su viaje.

El segundo tipo de descenso —horizontal y luego vertical— es mucho más complicado y dramático. El chamán cabalga a través de los desiertos y las estepas, sube a la Montaña de Hierro y después de una nueva cabalgada llega ante el «agujero del humo de la tierra», la entrada al otro mundo. A lo largo de su descenso encuentra un mar, franquea un puente de la anchura de un cabello,[33] pasa ante el lugar de tortura de los pecadores y, cabalgando de nuevo, llega ante la morada de Erlik Khan, en la que logra penetrar a pesar de los perros y el portero que la guardan. El encuentro con el rey de los muertos, laboriosamente escenificado, incluye numerosos episodios a la vez terroríficos y grotescos. El chamán ofrece a Erlik diversos presentes y finalmente una bebida alcohólica. El dios termina por

32. W. Radlov, *Aus Siberien* II, pags. 20-50, resumido en *Le chamanisme*, págs. 160-165.

33. Para dar una impresión más llamativa de su viaje, el chamán aparenta que pierde el equilibrio y está a punto de caer. Ve en el fondo del mar los huesos de los innumerables chamanes que allí han caído, ya que ningún pecador consigue pasar el puente.

embriagarse y adopta una actitud benévola; bendice al chamán, promete la multiplicación del ganado, etc. El chamán retorna gozoso a la tierra cabalgando no sobre un caballo, sino sobre una oca. Se frota los ojos como si despertara. Entonces le preguntan: «¿Has cabalgado bien? ¿Has tenido éxito?». A lo que él responde: «He hecho un viaje admirable. He sido bien recibido».[34]

Como veremos enseguida, estos descensos extáticos a los infiernos han tenido una influencia considerable en la religión y en la cultura de los pueblos altaicos. Los chamanes los emprenden para obtener la bendición del Soberano de los muertos sobre el ganado y las cosechas (como en los ejemplos antes citados), pero sobre todo para conducir a los difuntos y para intentar liberar el alma del enfermo presa de los demonios. El argumento es siempre el mismo, pero los episodios dramáticos varían de una población a otra. El chamán escenifica las dificultades del descenso, solo o acompañado de sus auxiliares; a la entrada, las almas de los muertos cierran el paso a la recién llegada, y él ha de ofrecerles aguardiente. La escena se anima hasta resultar a veces grotesca. En otros casos, el chamán llega al país de los muertos después de muchas aventuras, y busca entre la multitud de los espíritus a los parientes cercanos del alma que conduce para confiársela. A su regreso transmite a cada uno de los asistentes los saludos de sus familiares muertos y hasta distribuye pequeños regalos de su parte.[35]

Pero la tarea más importante del chamán es curar. Las enfermedades son generalmente atribuidas a un extravío o al «rapto del alma». El chamán la busca, la captura y la obliga a reintegrarse al cuerpo del enfermo. La enfermedad tiene muchas veces una doble causa: el rapto del alma agravado por la posesión de los espíritus malignos; la curación chamánica incluirá la búsqueda del alma y la expulsión de los demonios. La búsqueda del alma constituye a menudo todo un espectáculo por sí sola. El chamán emprende el viaje extático primero en sentido horizontal, para asegurarse de que el al-

34. Potanin, resumido en *Le chamanisme*, págs. 168-170.
35. Véanse los ejemplos citados en *Le chamanisme*, págs. 174-176.

ma no se ha extraviado por alguna parte de las regiones vecinas o lejanas, pero luego desciende a los infiernos, identifica al espíritu maligno que la tiene presa y se la arrebata.[36]

247. SIGNIFICACIÓN E IMPORTANCIA DEL CHAMANISMO

En resumen, los chamanes desempeñan un papel esencial en la defensa de la integridad psíquica de la comunidad. Son los campeones antidemoníacos por excelencia y luchan tanto contra los demonios y las enfermedades como contra la magia negra. Los elementos guerreros, que tanta importancia tienen en ciertos tipos de chamanismo asiático (coraza, lanza, arco, espada, etc.), se explican por la necesidad de luchar contra los demonios, verdaderos enemigos de la humanidad. De manera general se puede decir que el chamán defiende la vida, la salud, la fecundidad, el mundo de la «luz» contra la muerte, las enfermedades, la esterilidad, la desgracia y el mundo de las «tinieblas». Difícil nos resulta imaginar todo lo que este campeón pueda significar para una sociedad arcaica. Supone, ante todo, la certeza de que los humanos no están solos en un mundo extraño, cercados por los demonios y las «fuerzas del mal». Aparte de los dioses y los seres sobrenaturales a los que se dirigen plegarias y se ofrecen sacrificios, existen unos «especialistas de lo sagrado», unos hombres capaces de «ver» a los espíritus, de subir al cielo y entrevistarse con los dioses, de descender a los infiernos y luchar contra los demonios, la enfermedad y la muerte. El cometido esencial del chamán para la defensa de la integridad psíquica de la comunidad entraña un rasgo esencial: la seguridad que tienen los hombres de que uno de ellos es capaz de ayudarles en las circunstancias críticas provocadas por los habitantes del mundo invisible. Resulta consolador y reconfortante saber que un miembro de la comunidad es capaz de ver lo que está oculto e invisible para los restantes, así como de aportarles informaciones directas y precisas acerca de los mundos sobrenaturales.

36. Véanse los ejemplos citados en *Le chamanisme*, págs. 180 y sigs.

Gracias precisamente a esa capacidad de viajar por los mundos sobrenaturales y de ver a los seres sobrehumanos (dioses, demonios) y a los espíritus de los muertos, el chamán ha podido contribuir de manera decisiva al *conocimiento de la muerte*. Es probable que un gran número de rasgos de la «geografía funeraria», así como cierto número de temas integrados en la mitología de la muerte, sean resultado de las experiencias extáticas de los chamanes. Los paisajes que contempla el chamán y los personajes con los que se entrevista en el curso de sus viajes extáticos por el más allá son minuciosamente descritos por el mismo chamán durante el trance o después del mismo. El mundo desconocido y aterrador de la muerte adquiere forma, se organiza de acuerdo con unos tipos específicos, termina por presentar una estructura y, con el tiempo, se vuelve familiar y aceptable. A su vez, los habitantes del mundo de la muerte se hacen *visibles*; adquieren un rostro, muestran una personalidad y hasta una biografía. Poco a poco, el mundo de los muertos se hace objeto de conocimiento y hasta se revaloriza la misma muerte, sobre todo como rito de paso hacia un *modo de ser espiritual*. En resumidas cuentas, los relatos de los viajes extáticos de los chamanes contribuyen a «espiritualizar» el mundo de los muertos, a la vez que lo enriquece con formas y figuras cargadas de prestigio.

Las aventuras del chamán en el otro mundo, las pruebas a que es sometido durante sus descensos extáticos a los infiernos y en sus ascensiones celestes recuerdan las aventuras de los personajes de los cuentos populares y de los héroes que pueblan la literatura épica. Es muy probable que muchos «temas», motivos, personajes, imágenes y estereotipos de la literatura épica sean, en última instancia, de origen extático, en el sentido de que se tomaron en préstamo de los chamanes cuando éstos narraban sus viajes y aventuras en los mundos sobrehumanos. Ése puede ser el origen, por ejemplo, de las aventuras atribuidas al héroe buriato Mu-monto, que desciende a los infiernos en lugar de su padre y que, una vez que ha regresado a la tierra, describe las torturas que sufren los pecadores. Los tártaros poseen una literatura conside-

rable sobre este tema. Entre los tártaros de la estepa Sajan, una joven atrevida, Kubaiko, desciende a los infiernos para recuperar la cabeza de su hermano, que ha sido decapitado por un monstruo. Después de muchas aventuras y de haber asistido a las diversas torturas con que son castigados los distintos pecados, Kubaiko comparece ante el rey de los infiernos en persona. Éste le permite recuperar la cabeza de su hermano, pero a condición de que salga victoriosa de una determinada prueba. Otros héroes de la literatura épica de los tártaros se ven también obligados a superar pruebas iniciáticas semejantes, que implican siempre un descenso a los infiernos.[37]

Es igualmente probable que la euforia preextática constituyera una de las fuentes de la poesía lírica. Cuando se dispone a entrar en trance, el chamán toca el tambor, llama a sus espíritus auxiliares, habla un «lenguaje secreto» o el «lenguaje de los animales», imita los gritos de éstos y sobre todo el canto de los pájaros. Termina por alcanzar un «estado segundo», en que entran en juego la creación lingüística y los ritmos de la poesía lírica. Ha de tenerse también en cuenta el carácter dramático de la sesión chamánica, que constituye un *espectáculo* inigualable en el mundo de la experiencia cotidiana. La exhibición de proezas mágicas (los juegos con fuego y otros «milagros») revela un mundo distinto, el mundo fabuloso de los dioses y los magos, el mundo en que *todo parece posible*, en que los muertos retornan a la vida, en que son abolidas las «leyes de la naturaleza» y se ilustra y hace *presente* una cierta «libertad» sobrehumana de manera fulgurante. Se comprende la resonancia que semejante *espectáculo* ha de tener en una comunidad «primitiva». Los «milagros» chamánicos no sólo confirman y robustecen las estructuras de la religión tradicional, sino que a la vez estimulan y nutren la imaginación, hacen desaparecer las barreras entre el sueño y la realidad inmediata, y abren puertas hacia los mundos habitados por los dioses, los muertos y los espíritus.[38]

37. Vease *Le chamanisme*, págs. 177 y sigs.
38. Ibid., págs. 395-397.

248. RELIGIONES DE LOS ASIATICOS SEPTENTRIONALES Y DE LOS FINOUGROS

El planteamiento de esta obra, que se propone ante todo analizar las *creaciones religiosas*, sólo nos permite hacer una presentación sumaria de las religiones comunes a los pueblos pertenecientes a los grupos lingüísticos paleosiberiano, uraliano y finougro. No es que sus religiones carezcan de interés, sino que muchos de sus elementos característicos (dioses celestes y *dei otiosi*, el mito de la inmersión cosmogónica y su endurecimiento «dualista», así como el chamanismo) se parecen mucho a los de los pueblos altaicos.

Así, por ejemplo, podemos hablar del Es de los yeniseis (*kets*), nombre que significa a la vez «cielo» y «dios celeste» (véase Tängri). Según Anutchin, se concibe a Es como «invisible», en el sentido de que nadie le ha visto jamás, y si alguien le ve, se vuelve ciego. Es aparece como creador y dueño del universo y también creó al hombre; es bueno y omnipotente, pero no se interesa por los asuntos humanos; «todo eso lo deja en manos de los espíritus de segundo grado, de los héroes y de los grandes chamanes». No recibe culto, no se le ofrecen sacrificios ni se le dirigen plegarias. Sin embargo, protege el mundo y ayuda a los hombres.[39] Kudjū («cielo»), entre los yukaghires, es un dios bienhechor, pero no tiene cometido alguno en la vida religiosa.[40] Los koryakos llaman a su dios supremo «el de lo alto», «el Señor de lo alto», «el Vigilante», «el que existe», etc.,[41] pero es un dios más bien inactivo.

Más importante y mejor conocido parece ser el Num de los samoyedos. Según la más antigua noticia (A. M. Castrén), Num habita en el cielo, rige los vientos y las lluvias, ve y conoce cuanto ocurre en la tierra, y recompensa a los que hacen el bien y castiga a los

39. Anutchin, traducido y resumido en I. Paulson, «Les religions des Asiates septentrionaux», en *Les religions arctiques et finnoises*, pags. 50 y sigs.

40. Jochelson, citado y comentado por I. Paulson, *op. cit.*, pags. 53 y sigs.

41. Vease *Traite*, § 11, pag. 65. Veanse ibid., otros ejemplos de teonimias celestes (entre los tcheremises, ostyakos, etc.)

pecadores.[42] Otros observadores subrayan su poder y su bondad, pero añaden que, una vez creado el mundo, la vida y el hombre, Num delegó sus poderes en otros seres divinos, inferiores a él. Más recientemente, Lehtisalo ha aportado otras noticias complementarias: Num habita en el séptimo cielo, el sol es su ojo, no se le representa mediante imágenes y se le ofrecen sacrificios de renos.[43] Con ocasión de la evangelización de los samoyedos (1825-1835), los misioneros destruyeron millares de «ídolos» antropomorfos, algunos de ellos con tres o siete rostros. Si tenemos en cuenta que, según la mayor parte de los testigos, Num no tenía imágenes, se ha sacado la conclusión razonable de que tales ídolos representaban a los antepasados y a diversos espíritus. Es probable, sin embargo, que se haya atribuido finalmente al sol, principal manifestación de Num, la policefalia, que expresa la facultad de ver y conocer cuanto sucede.[44]

El mito cosmogónico más popular es, como ocurre en toda Asia central y septentrional, el de la «inmersión» de un ser ornitomorfo, auxiliar o adversario de Dios. Num envía sucesivamente a unas ocas, unos cisnes, el «buceador polar» y el pájaro Iguru para que le traigan tierra. Únicamente el último logra regresar con un poco de barro en el pico. Cuando Num hubo creado la tierra, llegó «de algún sitio» un viejo que le pidió permiso para descansar. Num terminó por aceptarlo, pero por la mañana sorprendió al viejo al borde de la isla y dispuesto a destruirla. Ordenó al viejo que se marchara, pero él pidió y obtuvo tanta tierra como pudiera cubrir con la punta de su bastón. Desapareció por aquel agujero, después de declarar que en adelante viviría allí y raptaría a los hombres. Num reconoció consternado su error: había creído que el viejo deseaba instalarse *sobre* la tierra, no *bajo* ella.[45] En

42. Vease M. Castren, *Reiseerinnerung aus Jahren 1838-1844*, I, San Petersburgo, 1853, pags. 253 y sigs.

43. A. C. Schrenk y Lehtisalo, resumidos en I. Paulson, *op. cit.*, pags. 61 y sigs.

44. Vease R. Pettazoni, *L'omniscienza di Dio*, Turin, 1955, pag. 383. Sobre la solarizacion de los dioses celestes, vease *Tratado*, § 37.

45. Lehtisalo, resumido en *De Zalmoxis a Gengis Khan*, pag. 101. Otro mito samoyedo presenta el antagonismo original entre Num y la muerte (Ngaa), vease ibid., pag. 102.

este mito no aparece Num como omnisciente, pues ignoraba la existencia y las intenciones del «viejo» (el Maligno que introdujo la muerte). Ciertas variantes atestiguadas entre los tcheremises y los vogules subrayan el carácter «dualista» de la creación.[46] Pero este «dualismo» resulta aún más acentuado en las leyendas de los fineses, los estonianos y los mordvines, pues el diablo mismo es el que se sumerge por orden de Dios, pero esconde un poco de barro en su boca para dar origen de este modo a las montañas y los pantanos.[47]

En cuanto al chamanismo, en sus líneas generales presenta la estructura propia del chamanismo asiático que acabamos de esbozar (§§ 245-247). Señalemos, sin embargo, que es en Finlandia donde la creación literaria de inspiración chamánica alcanza su cumbre. En el *Kalevala*, la epopeya nacional compilada por Elias Lönnrot (1832), el personaje principal es Väinämöinen, el «Sabio eterno». Väinämöinen es de origen sobrenatural, extático y visionario, dotado de incontables poderes mágicos; es también poeta, cantor y arpista. Sus aventuras y las de sus compañeros —el herrero Ilmarinen y el guerrero Lemminkäinen— recuerdan muchas veces las hazañas de los chamanes y de los héroes hechiceros asiáticos.[48]

En las sociedades de cazadores y pescadores desempeñan un importante papel los espíritus protectores de las diferentes especies animales y los Señores de las fieras. El animal es semejante al hombre; todo animal posee un alma, y algunos pueblos (por ejemplo, los yukaghires) piensan que no se le puede matar sin antes habér capturado su alma.[49] Los aynus y los gilyakos envían el alma del oso abatido hacia su «patria original». El Señor de las fieras protege a la vez a la pieza y al cazador. La caza en sí misma constituye un rito muy complejo, pues se supone que la pieza está dotada de un poder

46. Véanse ibíd., págs. 100-101.

47. Véanse las variantes presentadas en ibíd., págs. 86-88.

48. Véase M. Haavio, *Väinämöinen, Eternel Sage*, Helsinki, 1952, especialmente págs. 83 y sigs., 140 y sigs., 230 y sigs. Sobre el chamanismo de los ugros, véase *Le chamanisme*, págs. 182 y sigs.

49. Véase I. Paulson, *Die primitiven Seelenvorstellungen der nordasiatischen Völker*, págs. 174 y sigs.; íd., «The Animal-Guardian», *passim*.

sobrenatural.[50] El interés de estas creencias y ritos reside en su extremo arcaísmo (aparecen también en las dos Américas, en toda Asia, etc.). Nos ilustran acerca de la solidaridad mística existente entre el hombre y el animal, concepción mágico-religiosa atestiguada ya entre los cazadores paleolíticos (véase § 2).

Es significativo el hecho de que las creencias en espíritus protectores de las especies animales y en los Señores de las fieras, casi desaparecidas en las culturas agrícolas, sobrevivan aún en Escandinavia. Y lo que es más, numerosas figuras sobrenaturales y temas mitológicos que ponen de relieve los poderes mágico-religiosos de los animales aparecen también en las creencias de los pueblos pastores y sobre todo en el folclore de los agricultores, tanto en el resto de Europa como en Asia occidental. Ese hecho tiene una consecuencia importante: confirma la supervivencia de unas concepciones arcaicas en determinadas sociedades rurales europeas, al menos hasta comienzos del siglo XX.

249. La religión de los baltos

De los tres pueblos baltos —lituanos, letones y viejos prusianos (o pruthenos)—, el tercero, diezmado por una larga guerra de conversión y de conquista con los Caballeros teutones, terminó por desaparecer absorbido en la masa de los colonos alemanes. También los letones y los lituanos fueron sometidos por los germanos y, al menos nominalmente, convertidos al cristianismo durante el siglo XIV, pero lograron conservar sus tradiciones religiosas. Únicamente a partir del siglo XVI emprendieron los misioneros luteranos una campaña incesante contra el paganismo. A pesar de todo, la etnografía y el folclore de los pueblos baltos conservaron en parte la herencia arcaica y constituyen, por consiguiente, una fuente inapreciable para

50. Véanse E. Lot-Falck, *Les rites de chasse chez les peuples sibériens*, *passim*; I. Paulson, «Les religions des Asiates septentrionaux», págs. 71 y sigs.; íd., «Les religions des peuples finnois», págs. 170 y sigs.

el conocimiento de la religión tradicional.[51] De especial importancia son los *dainas* (breves canciones de cuatro versos), los ritos relacionados con la agricultura, el matrimonio y la muerte, así como los cuentos populares. La geografía báltica favoreció este conservadurismo (no hay más que pensar en las numerosas creencias y costumbres arcaicas que han sobrevivido en los Pirineos, los Alpes, los Cárpatos y los Balcanes). Todo ello no excluye las influencias de sus vecinos —germanos, estonianos, eslavos— y, durante los últimos cuatro siglos, del cristianismo.

Si bien existen ciertas diferencias entre los respectivos panteones, a fin de facilitar la exposición presentaremos juntas las concepciones y prácticas religiosas de los tres pueblos. Es importante subrayar desde el primer momento el hecho de que los baltos han conservado el nombre del viejo dios celeste indoeuropeo, *deiu̯os*: letón *dievs*, lituano *dievas*, viejo prusiano *deivas*. Después de la conversión al cristianismo, este mismo teónimo fue empleado para designar al dios de la Biblia. En el folclore religioso letón, Dievs, el padre de la familia divina, habita en su granja situada sobre una montaña celeste, pero visita la tierra y participa en los trabajos de los campesinos y en las fiestas estacionales que le están consagradas. Dievs instauró el orden en el mundo, establece los destinos de los hombres y vigila su vida moral.[52] Sin embargo, Dievs no es un dios supremo ni la más importante de las divinidades.

El dios del trueno, Perkūnas (lituano) o Pērkuons (letón),[53] mora también en el cielo, pero desciende frecuentemente a la tierra pa-

51. Las fuentes escritas (crónicas, relatos de misioneros y dignatarios eclesiásticos, etc.) contienen muchas veces datos útiles, pero han de manejarse con prudencia. Sus autores ignoraban casi siempre la lenguas bálticas; por otra parte, presentaban el «paganismo» étnico conforme a los estereotipos de la propaganda y de la historiografía cristianas.

52. Véase H. Biezais, *Die Gottesgestalt der lettischen Volksreligion*, especialmente, págs. 90 y sigs., 182 y sigs.

53. Perkūnas es mencionado en la *Crónica* de Malalas (1261) y muchas veces en numerosos autores cristianos del siglo XVI. Sobre Pērkuons, véanse los documentos y el análisis crítico en H. Biezais, *Die himmlische Götterfamilie der alten Letten*, págs. 92 y sigs., 103 y sigs.

ra luchar contra el diablo y otros demonios (rasgos que delatan la influencia cristiana). Es un guerrero temible y el herrero de los dioses, controla las lluvias y otorga la fertilidad de los campos. En la vida de los campesinos, Perkūnas/Pērkuons desempeña el papel más importante y se le ofrecen sacrificios con ocasión de sequías y epidemias. Según un testimonio del siglo XVI, durante las tormentas se le ofrecía una porción de carne y se le dirigía la siguiente plegaria: «¡Oh dios Perkūnas, no me golpees, te lo ruego, oh dios! Te doy esta carne». Ritual arcaico, practicado durante la tormenta por los pueblos primitivos en honor de los dioses celestes (véase *Tratado*, § 14).

Parece que en el panteón de los baltos ocupaba un puesto importante la diosa del sol, Saule (cuya semejanza con la védica Sūrya fue advertida hace tiempo). Se concibe a la vez como madre y como doncella. Saule posee también su montaña celeste, cerca de la que habita Dievs. Muchas veces estas dos divinidades luchan una contra otra; el combate dura tres días. Saule bendice la gleba, ayuda a los que sufren y castiga a los pecadores. Su fiesta más importante se celebra en el solsticio de verano.[54] En el folclore religioso letón, Saule es la esposa de Mēness, el dios de la luna; éste parece caracterizarse como dios guerrero. Todas las divinidades celestes están asociadas al caballo; viajan sobre las montañas del cielo y descienden a la tierra montadas en carretas.

Casi todas las divinidades ctónicas son diosas. La Tierra Madre es llamada *Zemen māte* por los letones y *Zemyna* por los lituanos; éstos conocen también al «Señor de la Tierra», *Zemēpatis*. Hay, sin embargo, un número considerable de «Madres»; por ejemplo, la Madre del bosque (*Meza māte, Medeine* en lituano) se multiplica por emanación de una Madre de los jardines, una Madre de los campos, de las bayas, de las flores, de los hongos, etc. Este mismo proceso se da en relación con las divinidades acuáticas (la Madre de las aguas, la Madre de las olas, etc.) y con otras personificaciones de los fenómenos meteorológicos (Madre de la lluvia, de los vientos, etc.) o de las

54. Véase Biezais, *Die himmlische Götterfamilie der alten Letten*, págs. 183 y sigs., 303 y sigs. (el culto de Saule).

actividades humanas (Madre del sueño, etc.). Como ya observó Usener,[55] la proliferación de semejantes entidades mitológicas recuerda un fenómeno característico de la religión romana (véase § 163). La diosa más importante entre los letones es Laima (de la raíz *laime*, «felicidad», «suerte»). Es ante todo una divinidad del destino que determina la suerte de los hombres ya en su nacimiento. Pero Laima rige también el matrimonio, la opulencia de las cosechas y el bienestar de los animales. A pesar del sincretismo con la Virgen María, Laima representa una figura religiosa arcaica, perteneciente quizás al estadio más alto del paganismo letón.[56]

Antes de la conversión al cristianismo, el culto se practicaba sobre todo en los bosques. Ciertos árboles, fuentes o parajes se consideraban sagrados, morada de los dioses; en consecuencia, estaba prohibido acercarse a ellos. La comunidad presentaba sus sacrificios a cielo abierto, en los bosquecillos y en otros lugares santos. También la casa del baño era un espacio sagrado, lo mismo que el «rincón sagrado» de las casas. En cuanto a los templos propiamente dichos, nuestras informaciones son muy sumarias. Las excavaciones han exhumado rastros de santuarios construidos de madera y de forma circular, de unos cinco metros de diámetro. La estatua del dios se instalaba en el centro.

En la misma incertidumbre nos hallamos con respecto a la existencia de una clase sacerdotal. Las fuentes hablan de «hechiceros», de adivinos y de extáticos que gozaban de un prestigio considerable. El tratado impuesto por los caballeros de la Orden Teutónica a los viejos prusianos —se trata del primer documento escrito sobre la religión de los baltos— imponía a los vencidos la renuncia a incinerar o inhumar a sus muertos con caballos o servidores, con armas, vestidos y otros objetos preciosos;[57] a no ofrecer sacrifi-

55. Véase H. Usener, *Die Götternamen*, Frankfurt, 1948³, págs. 72-222.

56. Véase el estudio comparativo de H. Biezais, *Die Hauptgöttinnen der alten Letten*, Upsala, 1955, especialmente págs. 179-275. Sobre el sincretismo con la Virgen María, véase ibíd., págs. 279 y sigs.

57. Esta costumbre arcaica (atestiguada ya en la protohistoria de Mesopotamia, China, los escitas, etc.) persistió a pesar de todo hasta el siglo XV.

cios al ídolo Curche ni a los demás dioses; a no consultar en adelante a los bardos visionarios (*tulissones* o *ligaschones*) que pronuncian el elogio de los muertos en los banquetes funerarios y que pretenden ver cómo emprenden el vuelo a caballo por los aires hacia el otro mundo.

Es posible ver en los «bardos visionarios» una clase de extáticos y magos semejantes a los chamanes asiáticos. Es muy probable que, al término de los banquetes funerarios, condujeran las almas de los muertos al otro mundo. Entre los baltos, al igual que en otros muchos sitios, las autoridades eclesiásticas estimaron que las técnicas extáticas y las prácticas mágicas estaban inspiradas por el diablo. Pero el éxtasis y el teriomorfismo extático constituyen de ordinario una operación religiosa (o de «magia blanca»); en efecto, el chamán adopta la forma de un animal para combatir a los malos espíritus. Entre los lituanos está atestiguada una creencia semejante en el siglo XVII: acusado de licantropía, un viejo reconoció ser un duende, y que las noches de santa Lucila, Pentecostés y san Juan marchaban a pie él mismo y sus compañeros, transformados en lobos, hasta «el extremo del mar» (es decir, el infierno) y que allí libraban un combate contra el diablo y los hechiceros. Los duendes, explicaba el viejo, se transformaban en lobos y descendían al infierno para rescatar los bienes robados por los hechiceros: ganado, trigo y otros frutos de la tierra. A la hora de la muerte, el alma de los duendes sube al cielo, mientras que las de los hechiceros son arrebatadas por el diablo. Los duendes son los «perros de Dios». De no ser por su intervención activa, el diablo habría devastado la tierra.[58]

La semejanza entre los ritos funerarios y los del matrimonio constituye una prueba más del arcaísmo balto. Esta solidaridad ritual del matrimonio y la muerte se mantenía aún a comienzos de siglo en Rumania y en la península balcánica. También es arcaica la creencia de que Dievs, Saule y Laima se visten muchas veces como

58. Véanse las fuentes en nuestra obra *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, págs. 103-105 (trad. cast.: *Ocultismo, brujería y modas culturales*, Barcelona, Paidós, 1997).

los campesinos y los acompañan en sus campos. Esta creencia está atestiguada también en el folclore del sureste europeo.

Para concluir, los rasgos característicos de la religión de los baltos son los siguientes: a) la noción de numerosas familias divinas; b) el papel dominante de las divinidades del sol y de la tormenta; c) la importancia de las diosas tutelares del parto y del destino (Laime), así como de las divinidades telúricas y sus hipóstasis; d) la concepción de un combate ritual, librado en trance, entre los «buenos magos», consagrados a Dios, y los hechiceros, servidores del diablo. Estas formas religiosas son arcaicas, a pesar del sincretismo cristiano; proceden unas de la herencia indoeuropea (Dievs, Perkūnas, Saule) y otras del sustrato eurasiático (Laima, *Zemen māte*). La religión de los baltos, igual que la de los eslavos y los pueblos finougros, presenta un gran interés por el hecho de que, a través de la etnografía y el folclore, es posible poner de relieve su arcaísmo. En efecto, como ha dicho Marija Gimbutas, la raíz precristiana del folclore balto «es tan antigua que se remonta sin duda alguna a los tiempos prehistóricos, por lo menos a la Edad del Hierro o quizá, por lo que concierne a ciertos elementos, a una época anterior en varios milenios».[59]

250. El paganismo eslavo

Los eslavos y los baltos fueron los últimos pueblos ariófonos que penetraron en Europa. Dominados sucesivamente por los escitas, los sármatas y los godos, los eslavos se vieron obligados a habitar durante más de mil años un territorio limitado entre el Dniéster y el Vístula. A partir del siglo v, sin embargo, la devastación de Europa por los hunos, los búlgaros y los ávaros permitió el desbordamiento

59. M. Gimbutas, «The Ancient Religion of the Balts», pág. 98. No todos los investigadores aceptan esta interpretación del folclore. Véase la controversia sobre el valor arcaico de los *dainas*, *supra* § 249.

60. Algunos grupos eslavos formaban parte de las hordas de Atila; véase M. Gimbutas, *The Slavs*, Londres y Nueva York, 1971, págs. 98 y sigs.

de las poblaciones eslavas y su instalación progresiva en Europa central y oriental.[60] Su nombre —*sclavini*— está atestiguado por vez primera en el siglo VI. Las excavaciones han aportado numerosos datos sobre la civilización material y sobre ciertas costumbres y creencias religiosas de los eslavos que habitaban en Rusia y la región báltica. Pero las únicas fuentes escritas sobre la religión de los antiguos eslavos son posteriores al cristianismo; incluso cuando pueden considerarse válidas, nos presentan un estado de decadencia del paganismo étnico. Sin embargo, como veremos más adelante, un análisis atento de los ritos y creencias populares nos permite captar ciertos rasgos específicos de la religiosidad eslava original.

Poseemos una información precisa gracias a la *Chronica Slavorum* de Helmond, escrita entre los años 1167 y 1172. Después de citar los nombres y las funciones de algunos dioses, que presentaremos enseguida, Helmond afirma que los eslavos no ponen en duda la existencia «de un solo dios en el cielo», pero estiman que ese dios «se interesa únicamente por los asuntos celestes», pues ha dejado el gobierno del mundo en manos de las divinidades inferiores que fueron por él mismo procreadas. Helmond llama a aquel dios *prepotens* y *deus deorum*, pero no es un dios de los hombres, sino que reina sobre los otros dioses y no mantiene relación alguna con la tierra.[61] Se trata, por consiguiente, de un dios celeste que se ha convertido en *deus otiosus*, proceso que ya hemos advertido entre los pueblos altaicos y finougros, pero atestiguado también entre los indoeuropeos (véase el védico *Dyaus*; § 65).

En cuanto a los otros dioses, la lista más completa se encuentra en la *Crónica de Kiev*, llamada también *Crónica de Néstor*, redactada en el siglo XII. El cronista evoca rápidamente, y con indignación, el paganismo de las tribus rusas en la época del gran príncipe Vladimiro (978-1015). Cita siete dioses —Perun, Volos, Khors, Dazhbog, Stribog, Simarglŭ y Mokosh— y afirma que «el pueblo les ofrecía sacrificios ..., les llevaba sus hijos y sus hijas y los sacrificaba a estos demonios...».[62]

61. Helmond (*c.* 1108-*c.* 1177), *Chronica Slavorum* I, 83.

62. Los pasajes han sido traducidos por A. Bruckner, *Mitologia slava*, Bolonia, 1923, págs. 242-243; íd., *Die Slawen*, Tubinga, 1926, pags. 16-17.

Gracias a ciertas noticias complementarias llegamos nosotros a reconstruir, en parte al menos, la estructura y la función de algunos de estos dioses. Perun era conocido por todas las tribus eslavas; su recuerdo aparece en las tradiciones populares y en la toponimia. Su nombre es indoeuropeo (de la raíz **per/perk*, «golpear, desmenuzar») y nos remite a un dios de la tormenta, análogo al védico Parjánya y al balto Perkūnas. Se parecía, verosímilmente, a Perkūnas y se concebía como un varón alto y vigoroso, con barba roja, un hacha o un martillo en la mano, que lanzaba contra los malos espíritus. Ciertas tribus germánicas identificaban a Perun con Thôr. Su raíz etimológica aparece en *piorum*, término polaco para designar el trueno y los relámpagos, así como en numerosas locuciones de los pueblos eslavos.[63] Le estaba consagrada la encina, como ocurre con otros dioses de la tormenta de la Europa precristiana. Según el historiador bizantino Procopio, se le sacrificaban gallos y, con ocasión de las grandes fiestas, toros, osos y machos cabríos. En el folclore cristiano, Perun fue sustituido por san Elías, imaginado como un anciano de barba blanca que atraviesa el cielo en su carro de fuego.

Volos o Veles, dios del ganado con cuernos, tiene un paralelo en el lituano (Velnias, que actualmente significa «diablo», y *vēlē*, la «sombra del muerto»), así como en el céltico (Tácito habla de Veleda, la profetisa de los celtas).[64] Según Roman Jakobson,[65] deriva del panteón común indoeuropeo y podría compararse con Varuna. Khors es un teónimo tomado del iranio Khursid, la personificación del sol. También es de origen iranio Simarglŭ; Jakobson lo relaciona

63. Véanse los ejemplos citados por E. Gasparini, *Il matriarcato slavo*, Florencia 1973, págs. 537 y sigs.

64. Veles está atestiguado en la demonología cristiana de los siglos XV-XVI y persiste en la toponimia; véase M. Gimbutas, *op. cit.*, pág. 167; íd, «The Lithuanian God Velnias», en G. I. Larson (comp.), *Myth in Indo-European Antiquity*, Berkeley-Los Ángeles, 1974, págs. 87 y sigs.

65. Véase R. Jakobson, «The Slavic God Veles and his Indo-European Cognates», en *Studi Linguistici in Onore di Vittore Pisani*, Brescia, 1969, págs. 579-599, pero véase también J. Puhvel, «Indo European Structure of the Baltic Pantheon», en G. I. Larson (comp.), *op. cit.*, pág. 85.

con el persa Sîmurg, el grifo divino. Los eslavos lo tomaron probablemente de los sármatas, que lo conocían bajo el nombre de Simarg.

Etimológicamente, Dazhbog significa «dispensador de riquezas» (eslavo *dati*, «dar», y *bogŭ*, «riqueza», pero también «dios», la fuente de las riquezas). Este dios ha sido también identificado con el sol. En cuanto a Stribog, casi nada sabemos de él; un antiguo texto ruso, el *Poema de Ígor*, afirma que los vientos son nietos suyos.[66] Mokosh, la divinidad mencionada en último lugar por la *Crónica de Néstor*, era probablemente una diosa de la fecundidad. En el siglo XVII los sacerdotes rusos preguntaban a los campesinos: «¿Has ido a la casa de Mokosh?». Los checos la invocaban en épocas de sequía.[67] Ciertas fuentes medievales mencionan al dios Rod (teónimo relacionado con el verbo *roditi*, «engendrar») y a las *rozhenitsa* («madre, matriz, fortuna»), hadas análogas a las *nornas* escandinavas. Las *rozhenitsa* son verosímilmente epifanías o hipóstasis de la vieja Diosa Madre ctónica, *Mati syra zemlja* («la Madre Tierra húmeda»), cuyo culto sobrevivió hasta el siglo XIX.

Conocemos también unos quince nombres de dioses del Báltico, región en la que el paganismo eslavo se mantuvo hasta el siglo XII. El más importante era Svantevit (Svetovit), el dios patrono de la isla de Rügen, que tenía su santuario en Arkona y cuya estatua medía ocho metros.[68] La raíz *svet* denotaba originariamente la «fuerza», «ser fuerte». Svetovit era a la vez dios guerrero y protector de los campos. En la misma isla recibían culto Jarovit, Rujevit y Porovit. Los nombres de los dos primeros sugieren una función calendárica: *jaro* (relacionado con *jaru*, «joven, ardiente, temerario») significa «pri-

66. No está clara su etiomología; se ha propuesto la raíz eslava **srei* («color») o la irania **srira* («bello», epíteto frecuentemente aplicado al viento, pero que al mismo tiempo sugiere el brillo del sol). Véase M. Gimbutas, *The Slavs*, pág. 164.

67. A. Brückner, *Mitologia slava*, págs. 141 y sigs.

68. El templo fue destruido en el año 1168. Otros santuarios de la isla de Rüen, lo mismo que un templo elevado sobre la colina de Riedegost (Rethra), fueron destruidos en los siglos XII y XIII, durante las campañas de conversión forzada al cristianismo.

mavera»;[69] *ruenū* es el nombre del mes otoñal, cuando se emparejan los animales jóvenes; *pora* significa «mitad del verano».

En diversos pueblos indoeuropeos aparece la policefalia (por ejemplo, entre los galos, el «jinete tracio», con dos o tres cabezas, etc.), pero está atestiguada asimismo entre los fino-ugros (véase § 248), con los que los protoeslavos presentan numerosas analogías. Es evidente la significación de la policefalia: expresa la capacidad divina de verlo todo, atributo específico de los dioses celestes y también de las divinidades solares. Se puede dar por seguro que el dios supremo de los eslavos occidentales —bajo sus diversas formas (Triglav, Svantevit, Rujevit)— era una divinidad solar.[70] Recordemos que entre los eslavos orientales, Khors y Dazhbog se identificaban con el sol. Otro dios, Svarog (Svarožic entre los eslavos occidentales), era el padre de Dazhbog; fue considerado por Thietmar von Merseburg (comienzos del siglo XI) como el dios supremo (*primus Zuararasici dicitur*). Según la tradición, el fuego —tanto celeste como doméstico— era hijo de Svarog. En el siglo X, el viajero árabe Al-Masudi escribe que los eslavos adoraban al sol; tenían un templo con una abertura en la cúpula para observar la salida del sol.[71] Sin embargo, en las creencias y costumbres de los pueblos eslavos, la luna (de género masculino) desempeña un papel más importante que el sol (neutro, derivado probablemente de un nombre femenino). Se dirigen plegarias a la luna —invocada como «madre» y «abuela»— para obtener abundancia y salud; los eclipses dan lugar a lamentaciones.[72]

69. El sacerdote de Jarovit proclamaba en su nombre: «Yo soy vuestro dios que cubre los campos de hierba y los bosques de hojas. Los productos de los campos y de los bosques, y todas las demás cosas útiles a los hombres están en mi poder»; véase Helmond, *Chronica Slavorum*, III. 4.

70. Véase R. Pettazzoni, *L'omniscienza di Dio*, págs. 343 y sigs. Esta hipótesis queda reforzada por la importancia del caballo sagrado en la adivinación.

71. Véase F. Haase, *Volksglaube und Brauchtum der Ostslaven*, Breslau, 1939, pág. 256.

72. Véase la documentación recogida por E. Gasparini, *Il matriarcato slavo*, págs. 597 y sigs.

251. Ritos, mitos y creencias de los viejos eslavos

Sería inútil cualquier intento de reconstruir la historia de la religión eslava. Pero al menos es posible diferenciar las diversas capas principales y precisar la aportación de cada una de ellas a la construcción de la espiritualidad eslava. Aparte del legado indoeuropeo y las influencias finougras e iranias, podemos identificar unos estratos aún más antiguos. La adopción del vocablo iranio *bog* («riqueza», pero también «dios») reemplazó al teónimo indoeuropeo *deivos*, conservado por los baltos (véase § 248). Anteriormente se han señalado otros préstamos de origen iranio.[73] En cuanto a las semejanzas con las costumbres de los finougros, podrían explicarse por los contactos habidos durante la protohistoria o por derivación de una tradición común. Por ejemplo, se han señalado ciertas analogías entre la estructura de los santuarios de los eslavos occidentales y de los finougros, así como la semejanza entre sus representaciones policefálicas de las divinidades y de los espíritus.[74] Una costumbre paneslava, desconocida por los indoeuropeos, es la doble sepultura.[75] Pasados tres, cinco o siete años se desentierran los huesos, que son lavados y envueltos en un lienzo (*ubrus*); éste es llevado luego a la casa y colocado provisionalmente en el «rincón sagrado», en el que penden los iconos. El valor mágico-religioso de este lienzo se debe a su contacto con el cráneo y los huesos de los muertos. Originalmente se depositaba en el «rincón sagrado» una parte de los huesos exhumados. Esta costumbre, extremadamente arcaica (está atestiguada en África y en Asia), aparece también entre los fineses.[76]

73. Hemos de añadir el término *ray*, que antes de expresar la noción cristiana de «paraíso», tenía el mismo significado que *bog* («riqueza»).

74. Véase la documentación recogida en E. Gasparini, *op. cit.*, págs. 553-579. Sin embargo, como ya hemos visto (pág. 56, *supra*), la policefalia está asimismo atestiguada entre los pueblos indoeuropeos.

75. Se encuentra únicamente en los pueblos que han experimentado influencias de los eslavos: alemanes, rumanos y otras poblacione del sureste de Europa.

76. Véase E. Gasparini, «Studies in Old Slavic Religion: *Ubrus*», íd., *Il matriarcato slavo*, págs. 597-630.

Otra costumbre eslava desconocida entre los indoeuropeos es el *snochačestvo*, es decir, el derecho del suegro a acostarse con las prometidas de sus hijos púberes y con sus nueras cuando los maridos se ausentaban por mucho tiempo. Otto Schrader comparó el *snochačestvo* con la práctica indoeuropea del *adiutor matrimonii*. Sin embargo, entre los indoeuropeos, la entrega temporal de la hija o de la esposa era llevada a cabo por el padre o por el esposo, que de este modo ejercía su autoridad paterna o marital; la entrega no se realizaba sin el conocimiento o contra la voluntad del marido.[77]

No menos característica es la igualdad de derechos en las sociedades eslavas antiguas. La comunidad en su conjunto estaba investida de plenos poderes; en consecuencia, las decisiones debían ser tomadas por unanimidad. En sus orígenes, el término *mir* designaba a la vez la *asamblea* y la *unanimidad* de sus decisiones, y de ahí que *mir* haya llegado a significar tanto la «paz» como el «mundo». Según Gasparini, el término *mir* refleja un período en el que todos los miembros de la comunidad, *tanto las mujeres como los varones*, poseían los mismos derechos.[78]

Al igual que en las restantes etnias europeas, el folclore religioso, las creencias y las costumbres de los eslavos conservan una gran parte del legado pagano más o menos cristianizado.[79] Especial interés reviste la concepción paneslava del Espíritu del bosque (el ruso *leshy*, el bielorruso *leshuk*, etc.), que asegura a los cazadores la cantidad suficiente de piezas. Se trata de un tipo arcaico de divinidad: el Señor de las fieras (véase § 4). El *leshy* pasó a ser más tarde el protector de los ganados. También es antigua la creencia de que ciertos espíritus del bosque (*domovoi*) penetran en las viviendas mientras son construidas. Estos espíritus, buenos o malignos, se instalan sobre todo en los postes de madera que sostienen la casa.

77. Véase E. Gasparini, *Il matriarcato slavo*, págs. 5 y sigs. Este autor señala otros ragos no indoeuropeos: las bodas matrilocales (págs. 232 y sigs.), la existencia, al menos entre los eslavos meridionales, de un clan materno (págs. 252 y sigs.), la autoridad del abuelo materno (pags. 277 y sigs.), el retorno periódico de la esposa a la casa de sus padres (págs. 299 y sigs.).

78. Véase E. Gasparini, *Il matriarcato slavo*, págs. 472 y sigs.

79. Véanse los documentos recogidos y analizados en ibíd., págs. 493 y sigs., 597 y sigs.

La mitología popular ilustra aún con mayor claridad la supervivencia de las viejas concepciones precristianas. Citaremos tan sólo un ejemplo, pero que viene a ser el más célebre y más significativo: el mito de la inmersión cosmogónica, difundido, como acabamos de ver (véase § 244), en toda Asia septentrional y central. Bajo una versión más o menos cristianizada aparece en las leyendas de los pueblos eslavos y del sureste europeo. El mito se atiene al esquema ya conocido: sobre el mar primordial, Dios se encuentra con Satán y le ordena sumergirse hasta el fondo de las aguas y que le traiga un poco de limo para crear la tierra. Pero el diablo se guarda un poco de ese limo (o de arena) en la boca o en la mano, y cuando la tierra empieza a crecer, esos pocos granos se convierten en montañas o en pantanos. Una característica de las versiones rusas es la aparición del diablo y, en algunos casos, de Dios bajo la forma de un ave acuática. La ornitomorfia del diablo es un rasgo de origen centroasiático. En la *Leyenda del Mar de Tiberíades* (apócrifo del que conocemos manuscritos de los siglos XV y XVI), Dios, que volaba por los aires, ve a Satanel bajo la forma de un ave acuática. Otra versión presenta a Dios y al diablo bajo la forma de patos buceadores, uno blanco y otro negro.[80]

Comparadas con las variantes centroasiáticas del mismo mito cosmogónico, las versiones eslava y del sureste europeo acentúan el dualismo Dios-Satán. Algunos investigadores han interpretado esta concepción de un Dios que crea el mundo con ayuda del diablo como expresión de las creencias de los bogomiles. Pero esta hipótesis tropieza con ciertas dificultades. En primer lugar, este mito no aparece en ningún texto bogomil. Además, el mito no está atestiguado en las regiones en las que los bogomiles permanecieron durante siglos (Serbia, Bosnia, Herzegovina, Hungría).[81] Por otra parte, se han

80. Véase *De Zalmoxis à Gengis Khan*, págs. 97 y sigs.

81. Tampoco es conocido en Alemania y en Occidente, mientras que los cátaros y los patarinos difundieron, incluso en Francia meridional, en Alemania y en los Pirineos, numerosos motivos folclóricos de origen maniqueo y bogomil; véase *De Zalmoxis a Gengis Khan*, págs. 93 y sigs.

recogido algunas variantes en Rusia y en las regiones bálticas, donde jamás llegaron a penetrar las creencias bogomiles. Finalmente, como ya hemos visto (págs. 27 y sigs.), donde más densamente está atestiguado este mito es entre los pueblos de Asia central y septentrional. Se ha hablado también de un origen iranio, pero el mito de la inmersión cosmogónica no es conocido en Irán.[82] Además, como ya hemos indicado (pág. 27), se han señalado variantes de este mito en América del Norte, en la India aria y prearia, así como en Asia suroriental.

En resumen, se trata de un mito arcaico reinterpretado y revalorizado en diversas ocasiones. Su intensa circulación en Eurasia y en Europa central y suroriental prueba que responde a una necesidad profunda del alma popular. Por una parte, al dar cuenta de la imperfección del mundo y de la existencia del mal, el mito exculpa a Dios de los más graves defectos que padece la creación. Por otra, revela unos aspectos de Dios que ya habían atraído la imaginación religiosa del hombre arcaico: su carácter de *deus otiosus* (puesto de relieve sobre todo en las leyendas balcánicas); explica además las contradicciones y los dolores de la vida humana, así como la camaradería, y aun la amistad, entre Dios y el diablo.

Hemos insistido en este mito por varias razones. Ante todo, y por lo que respecta a sus versiones europeas, constituye un *mito total*, pues no sólo narra la creación del mundo, sino que además explica el origen de la muerte y del mal. Aparte de esto, si se tienen en cuenta todas sus variantes, este mito ilustra un proceso de «endurecimiento dualista» que podemos comparar con otras creaciones análogas (véase el caso de la India, § 195; Irán, §§ 104, 213). Sin embargo, ahora nos encontramos ante unas leyendas *folclóricas*, independientemente del origen que puedan tener. Dicho de otro modo, el estudio de este mito nos permite captar ciertas concepciones de la reli-

82. Sin embargo, en alguna tradiciones iranias tenidas por zurvanitas (véase § 213) aparecen dos motivos constitutivos: la fraternidad Dios (Cristo)-Satán, así como, en las leyendas balcánicas, la inercia mental de Dios después de haber creado el mundo; véase *De Zalmoxis à Gengis Khan*, págs. 109 y sigs.

giosidad popular. Mucho tiempo después de su conversión al cristianismo, los pueblos de Europa oriental justifican todavía con ayuda de este mito la situación actual del mundo y nuestra condición humana. La existencia del diablo jamás ha sido puesta en duda por el cristianismo. Pero la intervención del diablo en la cosmogonía fue una innovación «dualista» que aseguró el éxito enorme y la circulación prodigiosa de estas leyendas.

Es difícil precisar si los antiguos eslavos compartían otras concepciones dualistas de tipo iranio o gnóstico. Desde nuestro punto de vista bastará haber expuesto, por una parte, la continuidad de las estructuras mítico-religiosas arcaicas en las creencias de los pueblos de la Europa cristiana y, por otra, la importancia que poseen para la historia general de las religiones esas revalorizaciones a nivel folclórico de una herencia religiosa inmemorial.

Capítulo XXXII

Las Iglesias cristianas hasta la crisis iconoclasta (siglos VIII-IX)

252. «ROMA NON PEREAT»...

«El final del mundo antiguo —escribe Trevor-Roper—, la decadencia definitiva de la gran civilización mediterránea de Grecia y Roma, constituye uno de los problemas más importantes de la historia europea. No hay acuerdo general acerca de sus causas o tan siquiera sobre la fecha de sus comienzos. Todo lo que podemos constatar es un proceso lento, fatal, aparentemente irreversible, que parece comenzar en el siglo III y que termina, por lo que se refiere a Europa occidental, en el V».[1]

Entre las causas de la decadencia del Imperio y de la ruina del mundo antiguo se ha invocado, y se invoca aún, el cristianismo o, más exactamente, su promoción al rango de religión oficial del Estado. No abordaremos aquí este problema, difícil y delicado. Baste recordar que, si bien el cristianismo no fomentaba la vocación y las virtudes militares, la polémica antiimperial de los primeros apologetas había perdido su razón de ser después de la conversión de Constantino (véase § 239). Aún más: la decisión de Constantino de adoptar el cristianismo y construir una nueva capital en el Bósforo hizo posible

1. H. Trevor-Roper, *The Rise of Christian Europe*, Nueva York, 1965, pág. 33.

la conservación de la cultura clásica grecolatina.[2] Pero, evidentemente, estas consecuencias beneficiosas de la cristianización del Imperio no podían ser captadas por los contemporáneos, especialmente cuando, en agosto del año 410, Alarico, jefe de los godos (cristianos, pero conforme a la herejía de Arrio), tomó y saqueó Roma, pasando a cuchillo a una parte de la población. Desde el punto de vista militar y político este acontecimiento, a pesar de su gravedad, no constituyó una catástrofe, pues la capital se hallaba en Milán. Pero la noticia sacudió el Imperio de un extremo a otro. Como era de prever, la minoría religiosa dirigente y los ambientes culturales y políticos del paganismo explicaron este desastre sin precedentes por el abandono de la religión romana tradicional y por la adopción del cristianismo.[3]

Para responder a esta acusación, Agustín, obispo de Hipona, compuso entre los años 412 y 426 su obra más importante, *De civitate Dei contra paganos*. Se trata ante todo de una crítica del paganismo o, dicho de otro modo, de las mitologías y de las instituciones religiosas romanas, a la que sigue una teología de la historia que ha marcado profundamente el pensamiento cristiano occidental. De hecho, Agustín no se ocupó de la historia universal, tal como se entendía en su época. Entre los imperios de la Antigüedad cita únicamente los de Asiria y Roma (por ejemplo, en XVIII, 27,23). A pesar de la diversidad de temas que aborda y de su considerable erudición, Agustín está obsesionado únicamente por los dos acontecimientos que en su sentir de cristiano inauguraron y orientaron la

2. «¿Podría alguien imaginar siquiera lo que hubiera sido del mundo o del cristianismo si el Imperio romano no se hubiera hecho cristiano o si Constantinopla no hubiera conservado el derecho romano y la cultura griega durante la epoca de los bárbaros y la conquista musulmana? El redescubrimiento del derecho romano en el siglo XII marca una etapa importante en el resurgir de Europa. Pero ese derecho romano recién redescubierto era el derecho conservado en la gran compilación de Justiniano» (véase ibid., pags. 33-35). Asimismo, el redescubrimiento de los textos literarios griegos en el siglo XV dio como resultado el Renacimiento.

3. Véanse P. de Labriolle, *La réaction païenne*; W. E. Kaegi, *Byzantium and the Decline of Rome*, págs. 59 y sigs., 99 y sigs.

historia: el pecado de Adán y la redención del hombre por Cristo. Rechaza las teorías de la eternidad del mundo y del eterno retorno, pero no se toma el trabajo de refutarlas. El mundo fue creado por Dios y tendrá un final, puesto que el tiempo es lineal y limitado. Después de la caída original, la única novedad importante ha sido la encarnación. La verdad, a la vez histórica y salvífica, ha sido revelada en la Biblia, pues el destino del pueblo judío demuestra que la historia tiene un sentido y que persigue un objetivo preciso: la salvación de los hombres (IV, 3; V, 12,18,25; etc.). En resumen, la historia consiste en la lucha entre los descendientes espirituales de Abel y los de Caín (XV, 1).

Agustín distingue seis épocas: a) de Adán al diluvio; b) de Noé a Abraham; c) de Abraham a David; d) de David a la cautividad de Babilonia; e) del exilio a Jesús. La sexta época se extenderá hasta la segunda venida de Cristo.[4] Todos los períodos históricos participan de la *civitas terrena*, inaugurada con el crimen de Caín, a la que se opone la *civitas Dei*. La ciudad de los hombres, desarrollada bajo el signo de la *vanitas*, es temporal y mortal, y se perpetúa por generación natural. La ciudad divina, eterna e inmortal, iluminada por la *veritas*, constituye el ámbito en que se lleva a cabo la regeneración espiritual. En el mundo histórico (*saeculum*), los justos, al igual que Abel, son peregrinos en marcha hacia la salvación. En resumidas cuentas, la misión —y la justificación— del Imperio romano consistió en mantener la paz y la justicia para que el evangelio pudiera ser universalmente propagado.[5] No comparte Agustín la opinión de algunos autores cristianos que relacionaban la prosperidad del Imperio con los avances de la Iglesia. Por el contrario, no cesa de repetir que los cristianos no han de esperar sino el triunfo final de la ciudad divina contra la civilización de los hombres. Este triunfo no tendrá

4. Agustín, sin embargo, se abstiene de especular sobre la fecha de la parusía, que su compatriota Lactancio (240-320) anunciaba para el año 500 aproximadamente.

5. *Civ. Dei*, XVIII, 46. Según Agustín, los Estados y los emperadores no son hechura del diablo, sino consecuencia del pecado original.

lugar en el tiempo histórico, como creían los quiliastas y los milenaristas. Ello equivale a decir que, aun en el caso de que todo el mundo se convirtiera al cristianismo, la tierra y la historia no serían transfiguradas. Es significativo que el último libro de la *Ciudad de Dios* (XXII) esté consagrado a la resurrección de los cuerpos...

En cuanto a la devastación de la Urbe por Alarico, Agustín recuerda que Roma conoció ya otros desastres en el pasado; insiste asimismo en el hecho de que los romanos sometieron y explotaron a innumerables pueblos. En todo caso, como proclama Agustín en un sermón famoso, *Roma non pereat si romani non pereunt!* Dicho de otro modo: es la calidad de los hombres la que asegura la permanencia de una institución, no a la inversa.

En el año 425, cinco antes de morir, Agustín daba fin a la *Ciudad de Dios*. Para entonces, el «sacrilegio» de Alarico ya había sido olvidado, pero el Imperio de Occidente se aproximaba a su fin. La obra de Agustín sirvió de ayuda sobre todo a los cristianos, que deberían asistir durante los cuatro siglos siguientes a la desaparición del Imperio y a la «barbarización» de Europa. La *Ciudad de Dios* dejó radicalmente zanjado el tema de la solidaridad histórica entre la Iglesia y el Imperio romano moribundo. Si la verdadera vocación del cristiano es la búsqueda de la salvación, si su única certeza es el triunfo final y definitivo de la *civitas Dei*, todos los desastres históricos resultarán en última instancia carentes de significación espiritual.

Durante el verano del año 429 y la primavera del 430, los vándalos, que acababan de atravesar el estrecho de Gibraltar, devastaron Mauritania y Numidia. Aún asediaban Hipona cuando se extinguía la vida de Agustín, el 28 de agosto del año 430. Un año después, la ciudad fue evacuada y parcialmente incendiada. Había dejado de existir el África romana.

253. Agustín: de Tagaste a Hipona

Como ocurre con un buen número de fundadores de religiones, santos o místicos (por ejemplo, Buda, Mahoma, san Pablo, Mi-

larepa, Ignacio de Loyola, etc.), la biografía de san Agustín nos ayuda a comprender ciertas dimensiones de su genio. Nacido el año 354 en Tagaste, pequeña ciudad del África romana, hijo de padre pagano y madre cristiana, Agustín se sintió atraído al principio por la retórica. Luego abrazó el maniqueísmo, al que permaneció fiel nueve años, y tomó una concubina, que le dio su único hijo, Adeodato. El año 382 se instaló en Roma con la esperanza de encontrar un puesto de profesor. Dos años más tarde, su protector Símmaco, jefe de la minoría intelectual pagana, lo envió a Milán. Mientras tanto, Agustín había abandonado la religión de Mani y se consagraba con pasión al estudio del neoplatonismo. En Milán conoció al obispo Ambrosio, que gozaba de notable prestigio tanto en la Iglesia como en la corte imperial. Desde hacía algún tiempo, la organización de las comunidades había adoptado las estructuras que se han mantenido hasta el siglo XX: exclusión de las mujeres de las filas del clero y de las actividades espirituales (distribución de los sacramentos, instrucción religiosa); separación entre clérigos y laicos, y preeminencia de los obispos.

Muy pronto acudió junto a Agustín su madre, Mónica. Fue ella verosímilmente la que le aconsejó que abandonara a su concubina (pero Agustín tomaría otra enseguida). Los sermones y el ejemplo de Ambrosio, así como la profundización en el estudio del neoplatonismo, terminaron por convencerle de que debía librarse de la concupiscencia. Un día del verano del año 386 escuchó en el jardín vecino la voz de un niño que decía: «Toma y lee» (*tolle, lege*). Agustín abrió el Nuevo Testamento, y sus ojos se detuvieron en el pasaje de la epístola a los Romanos (13,13-14) que dice: «Nada de comilonas ni borracheras, nada de orgías ni desenfrenos ... En vez de eso, vestíos del Señor Jesucristo y no deis pábulo a los bajos deseos».

Fue bautizado por Ambrosio en la pascua del año 387 y decidió regresar a África con su familia, pero Mónica murió en Ostia (Adeodato moriría tres años más tarde). En Tagaste había formado Agustín con sus amigos una comunidad semimonastica, con la esperanza de entregarse a la meditación y el estudio. Pero el año 391, durante una visita a la ciudad de Hipona, fue ordenado sacerdote y designa-

do coadjutor del obispo, al que sucedió el año 396. Hasta la hora de su muerte, en sus sermones, sus cartas y sus innumerables obras se consagró Agustín a la defensa de la unidad de la Iglesia y a profundizar en la doctrina cristiana. Es considerado con justicia como el mayor y más influyente de todos los teólogos occidentales. Pero no goza del mismo prestigio en la Iglesia oriental.

En la teología de Agustín es posible reconocer las huellas profundas de su temperamento y de su biografía interior. A pesar de haber rechazado el maniqueísmo, conserva, como veremos, una concepción materialista de la «naturaleza mala» del hombre, como consecuencia del pecado original, transmitida además por la sexualidad. En cuanto al neoplatonismo, su influencia fue decisiva. Para Agustín, el hombre es «un alma que se sirve de un cuerpo. Hablando como cristiano, Agustín se cuida de recordar que el hombre es la unidad de alma y cuerpo; cuando se pone a filosofar, recae en la definición de Platón».[6] Pero fueron sobre todo su temperamento sensual y su lucha continua, sin éxito notable por lo demás, contra la concupiscencia los elementos que más contribuyeron a su exaltación de la gracia divina y más en especial al endurecimiento progresivo de sus ideas sobre la predestinación (véase § 255).

Finalmente, al renunciar a la vida contemplativa para aceptar en cambio todas las responsabilidades del sacerdote y del obispo, Agustín desarrolló su vida religiosa personal en medio de la comunidad de los fieles. Más que ningún otro de los grandes teólogos, Agustín identificó la andadura hacia la salvación con la vida de la Iglesia. De ahí que se esforzara hasta los días finales de su vida por mantener la unidad de la Gran Iglesia. Para Agustín, el pecado más monstruoso era el cisma. No dudó en afirmar que creía en los evangelios porque la Iglesia le exigía creer en ellos.

6. E. Gilson, *La philosophie au Moyen Âge*, pág. 128. Esta definición, dada por Platón en el *Alcibíades*, fue recogida por Plotino, de quien la tomó Agustín.

254. EL GRAN PREDECESOR DE AGUSTÍN: ORÍGENES

Cuando Agustín meditaba sus obras, la teología cristiana estaba en pleno auge. La segunda mitad del siglo IV constituye, en efecto, la edad de oro de los Padres de la Iglesia. Los grandes y menos grandes entre los Padres —Basilio de Cesarea, Gregorio Nacianceno, Gregorio de Nisa, Juan Crisóstomo, Evagrio Póntico, entre otros muchos— se formaron y llevaron a cabo su obra, al igual que Ambrosio, en la paz de la Iglesia. La teología estaba aún dominada por los Padres griegos. Atanasio había formulado, contra la herejía de Arrio, la doctrina de la consustancialidad (*homoousios*) del Padre y del Hijo, fórmula que fue aceptada en el Concilio ecuménico de Nicea (325). Sin embargo, el más genial y audaz, Orígenes (*c.* 185-*c.* 254), el único que podría compararse con Agustín, no gozaba de la autoridad que realmente merecía, si bien es cierto que su prestigio e influencia aumentaron después de su muerte.

Nacido en Alejandría de padres cristianos, Orígenes se distinguió por su inteligencia, así como por un fervor y una creatividad fuera de lo común. Se entregó con competencia, celo y erudición al servicio de la Iglesia (primero en Alejandría y más tarde en Cesarea). Convencido, sin embargo, de que la revelación bíblica y el evangelio nada tienen que temer de la filosofía platónica, estudió con el famoso Ammonio Saccas (que habría de ser, veinte años más tarde, el maestro de Plotino). Orígenes estimaba que el teólogo ha de conocer y asumir la cultura griega, a fin de hacerse entender por la minoría intelectual pagana y también por los cristianos nuevos, imbuidos aún de cultura clásica. De este modo se anticipó a un proceso que se hizo común a partir del siglo IV.

Dejó una obra inmensa:[7] filológica (fundó la crítica bíblica con sus *Hexaplas*), apologética (*Contra Celso*), exegética (se han conservado varios grandes comentarios), homilética, teológica, metafísica.

7. Jerónimo cita ochocientas obras, pero añade que Panfilio da una lista de dos mil títulos.

Pero esta extensa obra se ha perdido en gran parte. Aparte del *Contra Celso* y algunos grandes comentarios y homilías, contamos con el *Tratado sobre la oración*, la *Exhortación al martirio* y un tratado teológico, el *De principiis* (*Peri archōn*), sin duda alguna su obra más importante. Orígenes, para librarse de la concupiscencia, interpretó, según Eusebio, «en sentido extremo y excesivamente al pie de la letra», un pasaje del Evangelio de Mateo;[8] lo cierto es que exaltó durante toda su vida las pruebas y la muerte de los mártires. Fue apresado durante la persecución de Decio el año 250 y murió el 254 como consecuencia de las torturas sufridas.

Con Orígenes, el neoplatonismo impregnó definitivamente el pensamiento cristiano. El sistema teológico de Orígenes es una construcción genial que ha influido poderosamente en las generaciones subsiguientes. Sin embargo, como veremos a continuación, algunas de sus especulaciones, excesivamente audaces, se prestaban a interpretaciones malintencionadas. Según Orígenes, Dios Padre, trascendente e inabarcable, engendra eternamente al Hijo, imagen suya, que es a la vez abarcable e inabarcable. A través del Logos, Dios crea una multitud de espíritus puros (*logikoi*), a los que otorga vida y conocimiento. Pero, con excepción de Jesus, todos los espíritus puros se alejan de Dios. Orígenes no explica la causa precisa de ese alejamiento. Habla de negligencia, de hastío, de olvido. En resumen, la crisis se explica por la ingenuidad de los espíritus puros. Al alejarse de Dios, se convierten en «almas» (*psychai*; véase *De principiis*, II, 8,3), y el Padre les da cuerpos concretos en relación con la gravedad de su pecado: cuerpos de ángeles, de hombres o de demonios.

Gracias a su libre decisión, pero también a la Providencia divina, estas almas caídas inician su peregrinaje, que las acercará finalmente a Dios. En efecto, Orígenes piensa que el alma no ha perdido la libertad para elegir entre el bien y el mal como consecuencia del

8. «Hay eunucos que se hicieron tales por amor al reino de los cielos» (19,12). Ello ocurrio antes del año 210

pecado original (idea que recogerá más tarde Pelagio; véanse págs. 74 y sigs., *infra*). En su omnisciencia, Dios conoce por adelantado los actos de nuestra libertad (*Sobre la oración*, V-VII). Orígenes subraya la función redentora de la libertad, y de este modo rechaza el fatalismo de los gnósticos y de ciertos filósofos paganos. El cuerpo constituye ciertamente un castigo, pero es al mismo tiempo el medio por el que Dios se da a conocer, a la vez que sirve de sostén al alma en su elevación.

El drama universal podría definirse como el tránsito de la inocencia a la experiencia a través de las pruebas que sufre el alma durante su peregrinaje hacia Dios. La salvación equivale a un retorno a la perfección original, la *apokatastasis* («restauración de todas las cosas»). Pero esta perfección final es superior a la de los orígenes, por invulnerable y, en consecuencia, definitiva (*De princ.*, II, 11,7). Las almas tendrán entonces «cuerpos de resurrección». El itinerario espiritual del cristiano queda admirablemente descrito mediante las metáforas del viaje, del crecimiento natural y del combate contra el mal. Finalmente, Orígenes estimaba que el cristiano perfecto puede conocer a Dios y unirse a él por el amor.[9]

Orígenes fue criticado ya en vida y luego atacado por algunos teólogos durante mucho tiempo después de morir; a petición del emperador Justiniano fue condenado definitivamente en el V Concilio ecuménico, el año 553. Numerosos teólogos se sintieron incómodos, especialmente por su antropología y su concepción de la apocatástasis. Se le acusó de ser mas filósofo y gnóstico que teólogo cristiano. La apocatástasis implicaba la salvación universal, es decir, la salvación del diablo inclusive, aparte de que integraba la obra de Cristo en un proceso de tipo cósmico. Pero ha de tenerse en cuenta el tiempo en que escribía Orígenes y, sobre todo, el carácter provisional de su síntesis. Él mismo se consideraba al servicio exclusivo de la Iglesia, y así lo prueban sus numerosas declaracio-

9. Edición y traducción del *De principiis*, en «Sources Chrétiennes», volúmenes 252, 253, 268 y 269. R. A. Greer, *Origen*, ofrece una selección de textos traducidos y comentados. Sobre el sistema teológico, véase ibíd., págs. 7-28.

nes,[10] claras y firmes, lo mismo que su martirio. Es de lamentar que la pérdida de numerosas obras de Orígenes haga muchas veces difícil distinguir entre sus propias ideas y las de los «origenistas». Sin embargo, a pesar de las sospechas de una parte de la jerarquía eclesiástica, Orígenes influyó en los Padres capadocios. Gracias a Basilio el Grande, a Gregorio de Nacianzo y a Gregorio de Nisa, lo esencial del pensamiento teológico de Orígenes se conservó dentro de la Iglesia. A través de los capadocios influyó luego en Evagrio Póntico, el Pseudo-Areopagita y Juan Casiano, especialmente por lo que se refiere a sus concepciones sobre la experiencia mística y el monacato cristiano.

Pero la condenación definitiva de Orígenes privó a la Iglesia de una posibilidad excepcional de reforzar su universalismo, concretamente a través de una apertura de la teología cristiana al diálogo con otros sistemas de pensamiento religioso (por ejemplo, el pensamiento religioso indio). La visión de la apocatástasis, con todas sus audaces implicaciones, se cuenta entre las más grandes creaciones escatológicas.[11]

255. Las polémicas de Agustín. Su doctrina de la gracia y de la predestinación

Pocos años después de ser consagrado obispo, el 397, redactó Agustín sus *Confesiones*. Se sentía abrumado por los recuerdos demasiado vivos de su juventud, «profundamente aterrado por el peso de sus pecados» (X, 43,10). En efecto, «el enemigo contraría mi voluntad; la ha transformado en una cadena con la que me sujeta fir-

10. Por ejemplo, en *De principiis*, I, 2: «Afirmamos que la única verdad que debe creerse es aquella que en nada contradice a la fe de la Iglesia y de los apóstoles».

11. Mil años después, la Iglesia de Occidente se opondrá a las especulaciones audaces de Joaquín de Fiore y del Maestro Eckhart, perdiendo de este modo la oportunidad de que los contemporáneos se beneficiaran de ella.

memente» (VIII, 5,1). La composición de esta obra equivale a una terapéutica, en un esfuerzo por reconciliarse consigo mismo. Se trata a la vez de una autobiografía espiritual y de una larga plegaria, con cuya ayuda trata Agustín de penetrar el misterio de la naturaleza de Dios. «Soy polvo y ceniza, pero permíteme hablar. A tu misericordia hablo, no a los hombres» (I, 6,7). Se dirige a Dios en términos de oración: «¡Dios de mi corazón!», «¡Oh mi gozo tardío!, *Deus dulcedo mea*!», «Manda lo que quieres», «Otorga lo que quiero».[12] Agustín evoca sus pecados y sus dramas de juventud —el robo de unas peras, el abandono de una concubina, su desesperación después de la muerte de un amigo— no por el interés anecdótico de estos episodios, sino para abrirse a Dios y, en consecuencia, valorar mejor su gravedad. El tono emocional de las *Confesiones* llama aún la atención del lector, del mismo modo que impregnó a Petrarca y a los escritores de los siglos siguientes.[13] Por lo demás, es la única entre las obras de Agustín que aún se lee con interés en todo el mundo. Como tantas veces se ha repetido, las *Confesiones* son «el primer libro moderno».

Sin embargo, para la Iglesia del siglo v, Agustín era mucho más que el autor de las *Confesiones*. Era ante todo el gran teólogo y el crítico prestigioso de las herejías y los cismas. Sus primeras polémicas fueron contra los maniqueos y los donatistas. En su juventud, Agustín se dejó seducir por Mani a causa de que el dualismo le permitía explicar el origen y el poder, aparentemente ilimitado, del mal. Desde hacía algún tiempo había rechazado ya el maniqueísmo, pero el problema del mal no dejaba de torturarle. Empezando por Basilio el Grande, los teólogos cristianos habían resuelto este problema negando la realidad ontológica del mal. Basilio definía el mal como «la ausencia del bien. En consecuencia, el mal no es inherente a una

12. Véanse las referencias en P. Brown, *Augustine of Hippo*, págs. 167, 180. El mismo título, *Confesiones*, es ya de por sí importante; para Agustín, *Confessio* significa «acusación de sí mismo, alabanza de Dios» (véase ibíd., pág. 175).

13. El famoso pasaje se cita sobre todo a partir de Petrarca: «No estaba yo aún enamorado, sino que estaba enamorado del amor ... Empecé a buscar una ocasión de enamorarme porque me atraía locamente la idea de amar» (III, 1, 1).

sustancia que le sea propia, sino que aparece en virtud de la mutilación del alma» (*Hexameron*, II, 5). También para Tito de Bosra (m. en 370), para Juan Crisóstomo (344-407 aproximadamente), el mal era «la ausencia del bien» (*Steresis, privatio boni*).

Agustín hace suyos estos mismos argumentos en los cinco tratados que redactó contra el maniqueísmo en los años 388 a 399. Todo cuanto Dios creó es *real*, participa del ser y, por consiguiente, es *bueno*. El mal no es una sustancia, pues no contiene la menor traza de bien. Se trata de un esfuerzo desesperado por salvar la unidad, la omnipotencia y la bondad de Dios, y por desvincularle de la existencia del mal en el mundo. (En las leyendas cosmogónicas del este de Europa y centroasiáticas se ha advertido un esfuerzo semejante por desvincular a Dios de la aparición del mal; véase § 251.) La doctrina de la *privatio boni* ha preocupado a los teólogos cristianos hasta nuestros días, pero nunca fue comprendida y compartida por la masa de los fieles. Por lo que respecta a Agustín, la polémica antimaniquea[14] contribuyó a endurecer su concepción de la decadencia total del hombre; en su teología de la gracia reaparecen ciertos rasgos propios del pesimismo y del materialismo maniqueos (véanse págs. 62 y sigs., *infra*).

Por los años 311 y 312, durante el período de paz que siguió a la persecución de Diocleciano, se inició el cisma de Donato, un obispo de Numidia. Los donatistas excluyeron de su Iglesia a los miembros del clero que habían claudicado de un modo o de otro durante la persecución. Estimaban que la mediación de la gracia a través de los sacramentos quedaba comprometida si quien los administraba había pecado. Pero, les replicó Agustín, la santidad de la Iglesia no depende en absoluto de la perfección del clero y de los fieles, sino de la gracia transmitida por los sacramentos, del mismo modo que la virtud salvífica de los sacramentos no depende de la fe de quien los administra. A fin de evitar el cisma, Agustín se esforzó durante muchos años por reconciliar a los donatistas con la Gran Iglesia, pero sin éxito.

14. Los textos esenciales están recogidos y son comentados en C. Tresmontant, *La metaphysique du christianisme*, págs. 528-549.

La polémica más dura y que mayores repercusiones tuvo fue la que le enfrentó a Pelagio y sus discípulos. Pelagio, un monje británico de edad muy avanzada, llegó a Roma el año 400. Se sintió desagradablemente impresionado por la conducta y la moral de los cristianos, y se esforzó por reformarlos. Su rigor ascético y su erudición le otorgaron enseguida un gran prestigio. El año 410 se refugió con algunos de sus discípulos en el norte de África, pero no logró entrevistarse con Agustín. Se dirigió entonces a las provincias orientales, donde obtuvo el mismo éxito que en Roma. Allí murió entre los años 418 y 420.

Pelagio tenía una confianza sin límites en las posibilidades de la inteligencia y en especial de la voluntad del hombre. Si practica la virtud de la ascesis, enseñaba Pelagio, todo cristiano puede alcanzar la perfección y, por consiguiente, la santidad. El hombre es el único responsable de sus pecados, pues cuenta con la capacidad de hacer el bien y evitar el mal. Dicho de otro modo: goza de libertad, del «libre arbitrio». Por ello no aceptaba Pelagio la idea de que el pecado original sea automática y universalmente participado por los descendientes de Adán. «Si el pecado es innato, no es voluntario; si es voluntario, no es innato.» El fin del bautismo de los niños no es lavar el pecado original, sino santificar al recién nacido por Cristo. Para Pelagio, la gracia consistía en las revelaciones de Dios a través de la ley y, sobre todo, de Jesucristo. La enseñanza de Cristo constituye un modelo que pueden imitar los cristianos. En resumen, según la teología pelagiana, el hombre resulta ser de algún modo el artífice de su propia salvación.[15]

La historia del pelagianismo fue breve, pero muy accidentada. Pelagio se vio excomulgado y absuelto muchas veces por diferentes

15. Es verosímil que su más brillante discípulo, Coelestus, endureciera las tesis de Pelagio. Segun Pablo de Milan, que refutó esta herejía hacia el año 411 o 412, el pelagianismo afirmaba que Adán fue creado mortal y que hubiera conocido la muerte aun sin haber pecado; sólo Adán fue herido por su pecado, pero no la especie humana en su totalidad; los niños se encuentran en la misma situacion que Adan antes de la caida. Es más, incluso antes de Jesucristo hubo hombres perfectamente puros, sin pecado alguno.

sínodos y concilios. El pelagianismo no sería condenado definitivamente hasta el año 579, en el Sínodo de Orange, especialmente sobre la base de las refutaciones redactadas por Agustín entre los años 413 y 430. Al igual que en la polémica contra los donatistas, Agustín atacó en primer lugar el rigorismo ascético y el perfeccionismo moral propuestos por Pelagio. Su victoria fue ante todo el triunfo de la comunidad laica media de la Iglesia contra un ideal de austeridad y de reforma.[16] La importancia decisiva que Agustín atribuye a la gracia y, por consiguiente, a la omnipotencia divina enlaza directamente con la tradición bíblica y no supone estorbo alguno para la piedad popular. En cuanto a la doctrina sobre la predestinación, interesaba sobre todo a ciertas minorías.

Ya Orígenes había sostenido que la Providencia divina (es decir, la presciencia de Dios) no es la causa de los actos del hombre, que éste realiza con entera libertad y de los que es responsable (véase pág. 70). El paso del dogma de la presciencia divina, que en nada se opone a la libertad del hombre, a la teología de la predestinación se realiza en virtud del *theologoumenon* del pecado original. Ambrosio había señalado la relación causal entre la concepción virginal de Jesucristo por un lado, y de otro, la idea de que el pecado original se transmite por la unión sexual. Para Cipriano (200-258), el bautismo de los niños era necesario precisamente porque borraba el pecado original.

Agustín reanuda, prolonga y profundiza las reflexiones de sus predecesores. Insiste sobre todo en el hecho de que la gracia es la libertad que posee Dios de actuar sin ninguna necesidad exterior. Y si Dios es soberano —*todo* lo creó de la *nada*— también la gracia es soberana. Esta concepción de la soberanía, de la onmipotencia y de la gracia divinas encuentra su expresión más completa en la doctrina de la predestinación. Agustín define la predestinación como «la organización por parte de Dios de sus obras futuras, que no puede fallar ni cambiarse» (*Perseverantia*, XVII, 41). Pero la predestinación, añade Agustín, nada tiene que ver con el fatalismo de los

16. Véase P. Brown, *Augustine of Hippo*, pág. 348.

paganos, pues Dios castiga para manifestar su cólera y demostrar su poder. La historia universal constituye la palestra en que se desarrollan sus actos. Algunos hombres reciben la vida eterna y otros la condenación eterna, y entre estos últimos, los niños muertos sin el bautismo. Esta doble predestinación —al cielo y al infierno— es, reconoce Agustín, incomprehensible. Dado que se transmite por propagación sexual,[17] el pecado original es universal e inevitable como la vida misma. En resumidas cuentas, la Iglesia comprende un número fijo de santos predestinados ya desde antes de la creación del mundo.

Arrastrado por la polémica, Agustín formuló ciertas tesis que, si bien no fueron aceptadas íntegramente por la Iglesia católica, han provocado interminables controversias en las teologías occidentales. Esta rígida teología ha sido comparada con el fatalismo pagano. Aún más, la predestinación agustiniana comprometía el universalismo cristiano, para el que Dios quiere la salvación de *todos* los hombres. No era precisamente la doctrina de la gracia lo que se le reprochaba, sino la identificación de la gracia con una teoría particular de la predestinación; se observaba con razón que la doctrina de la presciencia divina evitaba las objeciones suscitadas por la interpretación agustiniana de la predestinación.[18]

Citaremos también las conclusiones de un gran teólogo católico contemporáneo: «Agustín defendió contra el maniqueísmo la libertad y la responsabilidad humanas. Lo que Agustín reprocha a los maniqueos es que transfieren, cargan la responsabilidad del mal sobre una "naturaleza" o sobre un "principio" míticos. Agustín actuó de este modo positivamente y como corresponde a un cristiano. Pero ¿es plenamente satisfactoria la teoría que propone Agustín en lugar de aquélla? ¿No merecerá acaso la misma crítica la representación del pecado original que transmitió a la posteri-

17. Como una enfermedad venérea, observa Jaroslav Pelikan, *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, pág. 300.

18. Véanse las atinadas observaciones de Pelikan, *op. cit.*, págs. 325 y sigs., y, en general, su capítulo sobre la naturaleza de la gracia, ibíd., págs. 278-331.

dad? Según la hipótesis agustiniana, ¿es responsable el hombre actual del mal que hace ahora mismo...? ¿No habrá que achacarlo más bien a una "naturaleza" mala, pervertida, que le ha sido "transmitida" en virtud del pecado de la primera pareja? ... En el primer hombre, nos dice san Agustín, la humanidad adquirió, en la carne, el *hábito* del pecado. ¿No tenemos ahí una concepción materialista de la herencia del pecado, concepción física y, por ello mismo, determinista? No es la biología la que pesa sobre el hombre ni en el niño recién nacido aparece el pecado inscrito en sus tejidos o en su psiquismo. El niño *recibirá* la herencia del pecado a través de su educación ... de las formas mentales y los esquemas morales que haya de adoptar. La terrible teoría agustiniana de la condenación de los niños muertos sin el bautismo demuestra que, en la Iglesia, los mayores genios, los más grandes doctores no dejan de mostrar una formidable ambivalencia ... En la Iglesia soportamos, al cabo de dieciséis siglos, los frutos y el peso de la grandeza y la debilidad de san Agustín».[19]

256. El culto de los santos: «martyria», reliquias, peregrinaciones

Durante mucho tiempo se pronunció Agustín contra el culto de los mártires. No creía mucho en los prodigios realizados por los santos y estigmatizó el comercio de reliquias.[20] Pero le hicieron cambiar de opinión el traslado de las reliquias de san Esteban a Hipona el año 425, y las curaciones milagrosas que realizaron. En los sermones

19. C. Tresmontant, *La métaphysique du christianisme*, pág. 611. En la nota 40 cita el autor un texto de Leibniz en el que se advierte que la problemática aún no había evolucionado: «Cómo pudo el alma ser inficionada por el pecado original, que es la raíz de los pecados actuales, sin que se de por parte de Dios una cierta injusticia al exponerla a tal cosa», etc (*Essais de Theodicée*, pág. 86).

20. Hacia el año 401 reprueba a ciertos monjes que «venden los miembros de los mártires, si es que realmente eran mártires» (véase *De opere monachorum*, citado por V. Saxer *Morts, martyrs, reliques*, pág. 240).

que pronunció entre los años 425 y 430, así como en el libro XXII de la *Ciudad de Dios*, Agustín explica y justifica la veneración de las reliquias, a la vez que registra cuidadosamente sus milagros.[21]

El culto de los mártires se venía practicando y había sido aceptado por la Iglesia desde finales del siglo II. Pero hasta pasadas las grandes persecuciones y después de la paz instaurada por Constantino no llegarían a ganar una importancia inquietante las reliquias de los «testigos» de Cristo. Algunos obispos veían en aquella veneración excesiva el peligro de un recrudecimiento del paganismo. Hay, en efecto, cierta continuidad entre las prácticas funerarias de los paganos y el culto cristiano de los muertos; por ejemplo, los banquetes celebrados junto a la tumba el día del enterramiento y luego en cada uno de sus aniversarios. Pero no tardaría en hacerse evidente la «cristianización» de aquel rito arcaico, pues, para el cristiano, aquel banquete junto a la tumba anticipaba el festín escatológico en el cielo. El culto de los mártires prolonga esta tradición, con la diferencia de que ya no es una ceremonia familiar, sino que interesa a la comunidad entera y se desarrolla en presencia del obispo. Aún más: el culto de los mártires muestra un elemento nuevo, desconocido en las sociedades no cristianas. Los mártires habían trascendido la condición humana; sacrificados por Cristo, estaban a la vez junto a Dios, en el cielo, y también aquí, en la tierra. Sus reliquias incluían una dimensión sagrada. No sólo podían los mártires interceder ante Dios, pues eran sus «amigos», sino que sus reliquias eran capaces de producir milagros y aseguraban unas curaciones espectaculares. Las tumbas y las reliquias de los mártires constituían un punto privilegiado y paradójico en que el cielo se comunicaba con la tierra.[22]

No se impone necesariamente la comparación con el culto de los héroes. Entre los paganos, los dos cultos —el de los dioses y el de los héroes— se diferenciaban netamente (véase § 95). En virtud de su muerte, los héroes quedaban definitivamente separados de los dioses, mientras que el cuerpo del mártir acercaba a Dios a quienes le

21. Véase ibid. págs. 255 y sigs.
22. P. Brown, *The Cult of the Saints*, pags. 3 y sigs.

tributaban culto. Esta exaltación religiosa de la carne se relacionaba en cierto modo con la doctrina de la encarnación. Si Dios se había encarnado en Jesucristo, todo mártir, torturado y muerto por el Señor, había sido santificado en su propia carne. La santidad de las reliquias representaba un paralelo rudimentario con el misterio de la eucaristía. Del mismo modo que el pan y el vino se transustanciaban en el cuerpo y la sangre de Cristo, el cuerpo del mártir era santificado por su muerte ejemplar, verdadera *imitatio Christi*. Semejante homologación se reforzaba por la fragmentación ilimitada del cuerpo del mártir y por el hecho de que era posible multiplicar indefinidamente las reliquias: vestiduras, objetos, aceite o tierra que se suponía que habían estado en contacto con la tumba o el cuerpo del santo.

Este culto alcanza una popularidad considerable en el siglo VI. En el Imperio de Oriente, esta devoción excesiva llegó a resultar incómoda para las autoridades eclesiásticas. Durante los siglos IV y V había en Siria dos tipos de iglesias: las basílicas y los *martyria*,[23] o «iglesias de mártires». Éstas, que se diferenciaban por su cúpula,[24] tenían en el centro un altar dedicado al santo cuyas reliquias guardaban. Durante mucho tiempo, y a pesar de la resistencia del clero, en torno a este altar central (*mensa*) se habían celebrado ceremonias especiales, concretamente ofrendas, plegarias e himnos entonados en honor del mártir. Este culto incluía además vigilias nocturnas que se prolongaban hasta el alba. Ceremonia ciertamente conmovedora y patética, pues los fieles permanecían todos a la espera de los milagros. En torno al altar (*mensa*) tenían lugar también ágapes y banquetes.[25] Las autoridades eclesiásticas se esforzaron incansablemente por subordinar la veneración de los santos y el culto de las reliquias al servicio de Cristo. Finalmente, durante los siglos V y VI, numerosas basílicas se procuraron reliquias; en algunos casos se edificó en su

23. Véase en especial Grabar, *Martyrium*.

24. Véase E. B. Smith, *The Dome*, págs. 95 y sigs.

25. Costumbre firmemente arraigada, que persistió a pesar de la oposición de la Iglesia. El año 692, el Concilio de Tralles prohibía de nuevo los ágapes y la preparación de alimentos sobre el altar.

interior una capilla especial en honor de aquellas reliquias, un *martyrium*. Al mismo tiempo se produce la transformación gradual de los *martyria* en iglesias regulares.[26]

Por la misma época —desde finales del siglo IV hasta el siglo VI— se extiende por todos los rincones del Imperio de Occidente la misma exaltación de las reliquias. Pero aquí el culto está generalmente bajo el control de los obispos, que incluso lo fomentan, convertidos en verdaderos *impresarios* (según la expresión de Peter Brown) de este fervor popular. Las tumbas de los mártires, construcciones cada vez más imponentes en la zona de los cementerios, extramuros de las ciudades, se convierten en centros de la vida religiosa de la región. Los cementerios gozan de un prestigio inigualado. San Paulino de Nola se felicita por haber construido en torno a la tumba de san Félix un complejo de edificios de tales dimensiones que los extranjeros podían tomarlo por una verdadera ciudad. El poder de los obispos residía en estas nuevas «ciudades al margen de las ciudades».[27] Como escribe san Jerónimo, al venerar a los santos, «la ciudad ha cambiado de orientación».[28]

Al igual que en Oriente, en torno a las tumbas tenían lugar diversas ceremonias, pues aquéllas se habían convertido en meta por excelencia de procesiones y peregrinaciones, que a su vez representaban una innovación singular en la historia religiosa del Mediterráneo. En efecto, el cristianismo había abierto un espacio a las mujeres y a los pobres en las ceremonias públicas. Los cortejos rituales y las procesiones ilustraban la no segregación sexual y social al reunir

26. E. B. Smith, *op. cit.*, págs. 137, 151.

27. Véanse los textos en P. Brown, *op. cit.*, pág. 8.

28. *Movetur urbs sedibus suis* (*Ep.* 107,1); véase P. Brown, *op. cit.*, pág. 42. Estas «ciudades extramuros de las ciudades» pueden compararse con las necrópolis megalíticas de Malta, y ante todo con la famosa de Hal Saflieni (véase vol. I, pág. 132). La analogía se precisa aun más si se recuerda que aquellos centros ceremoniales megalíticos no eran únicamente cementerios, sino que comprendían también capillas, templos y terrazas que servían para las procesiones y otros ritos. Hemos de añadir, sin embargo, que esta analogía morfológica no implica semejanza alguna entre las creencias respectivas.

a hombres y mujeres, aristócratas y esclavos, ricos y pobres, autóctonos y extranjeros. Cuando eran introducidas oficialmente en una ciudad, las reliquias recibían los mismos honores que solían reservarse a las visitas de los emperadores.

Todo descubrimiento (*inventio*) de reliquias a resultas de un sueño o de una visión suscitaba un gran fervor religioso y se consideraba anuncio de una amnistía divina.[29] Un acontecimiento de este tipo podía desempeñar un papel decisivo en las controversias eclesiásticas. Tal fue el caso del descubrimiento por Ambrosio de las reliquias de los santos mártires Gervasio y Protasio. La emperatriz Justina reclamaba la nueva basílica para uso de los arrianos, pero Ambrosio, colocando las reliquias bajo su altar, ganó el pleito.

El culto de los santos se desarrolla sobre todo en los ambientes ascéticos (véase Brown, pág. 67). Para Paulino de Nola, san Félix era *patronus et amicus*. El aniversario de su muerte se convirtió para Paulino en el día de su segundo nacimiento. Se leía la *Passio* del mártir junto a su tumba. La reactualización de su vida y su muerte ejemplares implicaban la abolición del tiempo; el santo estaba de nuevo allí presente y la multitud esperaba nuevos milagros: curaciones, exorcismo de los demonios, protección contra los enemigos. Ideal de todo cristiano era ser inhumado *ad sanctos*; se procuraba colocar las tumbas lo más cerca posible del lugar de reposo del santo, con la esperanza de que defendería al difunto ante Dios en el día del juicio. Bajo los *martyria* o en su vecindad inmediata se ha exhumado un número considerable de tumbas apiñadas unas junto a otras.

La fragmentación ilimitada de las reliquias y su *translatio* de un extremo a otro del Imperio contribuyeron a la difusión del cristianismo y a la unidad de la experiencia cristiana colectiva. Es cierto que con el tiempo crecen los abusos, los fraudes, las rivalidades eclesiásticas y políticas. En la Galia y en Germania, donde las reliquias eran muy raras, se traían de otros lugares, especialmente de Roma. Durante el reinado de los primeros carolingios (740-840) fueron transportados de un lugar a otro de Occidente los restos de muchos

29 Vease P. Brown, *op. cit.*, pag. 92.

santos y mártires romanos. Se supone que a finales del siglo IX, todas las iglesias poseían (o debían poseer) reliquias.[30]

A pesar del carácter «popular» que con el tiempo debería dominarlo, el culto de las reliquias no deja de poseer cierta grandeza. En resumidas cuentas, viene a ilustrar la *transfiguración de la materia*, anticipando en cierto modo las audaces teorías de Teilhard de Chardin. Por otra parte, el culto de las reliquias hacía que se aproximaran, en el fervor de los creyentes, no sólo la tierra y el cielo, sino también los hombres y Dios. En efecto, el descubrimiento (*inventio*) de las reliquias y los milagros por ellas realizados dependían siempre de Dios. Por otra parte, las contradicciones implícitas en el culto (por ejemplo, la presencia simultánea del mártir en el cielo y en su tumba o en un fragmento de su cuerpo) familiarizaron a los fieles con el pensamiento paradójico. En efecto, se puede considerar la veneración de las reliquias como un «paralelo fácil» (es decir, accesible a los laicos) de los dogmas de la encarnación o de la Trinidad, así como de la teología de los sacramentos.

257. La Iglesia de Oriente y el florecimiento de la teología bizantina

En el curso del siglo IV empiezan a precisarse ciertas diferencias entre las Iglesias de Occidente y Oriente. Por ejemplo, la Iglesia bizantina establece la institución de los patriarcas, jerarquía superior a los obispos y a los metropolitanos. En el Concilio de Constantinopla (381) se proclama la Iglesia oriental como constituida por cuatro jurisdicciones regionales, cada una de las cuales cuenta con su correspondiente sede patriarcal. Ocurrirá a veces que la tensión entre Constantinopla —o, indirectamente, el emperador— y Roma alcance un grado crítico. Constantinopla poseía las reliquias de An-

30. Vease P. J. Geary, «The Ninth Century Relic Trade», pags. 10 y sigs. Los papas aceptaban de buena gana aquellos traslados, pues las reliquias romanas reforzaban el prestigio de Roma como capital del Imperio y centro de la cristiandad.

drés, «el primer llamado» (lo que suponía cierta precedencia sobre san Pedro), y por ello aspiraba al menos a la igualdad con Roma. En los siglos siguientes, las querellas cristológicas o eclesiales hicieron que ambas Iglesias se opusieran una a otra en diversas ocasiones. Recordaremos únicamente las que provocaron el cisma (§ 302).

En los primeros concilios ecuménicos participaron tan sólo algunos representantes del «papa», nombre que se atribuyó Siricio (384-399), proclamándose de este modo «padre» en vez de «hermano» de los restantes obispos. Pero Roma había apoyado la nueva condena de Arrio (II Concilio, Constantinopla, 381) y la condena de Nestorio (III Concilio, Éfeso, 431). En el IV Concilio (Calcedonia, 451), contra los monofisitas,[31] el papa León I había presentado una fórmula para el nuevo símbolo de la fe que contó con el apoyo de los Padres orientales, pues estaba concorde con el pensamiento de san Cirilo. Se confesaba «un solo y mismo Cristo, Hijo, Señor, Unigénito, sin confusión, sin mutación, sin separación, sin que la diferencia de las dos naturalezas sea en modo alguno suprimida por la unión, sino que las propiedades de cada una quedan preservadas y reunidas en una sola persona y en una sola hipóstasis».

La fórmula completaba la cristología clásica, pero dejaba sin respuesta ciertas dificultades suscitadas por los monofisitas. El símbolo de Calcedonia provocó reacciones ya antes de finales del siglo V y sobre todo en el siguiente. No fue aceptada *in toto* por una parte de la cristiandad oriental, hasta el punto de hacer inevitable la separación de las Iglesias monofisitas.[32] Las querellas en torno al monofisismo o alrededor de ciertas especulaciones sospechosas de monofisismo se prolongaron, agotadoras y estériles, durante siglos.

Señalemos de momento ciertos giros que contribuyeron a dar a la Iglesia oriental su estructura peculiar. Ante todo, la frondosidad

31. Los monofisitas estimaban que si Jesucristo había sido formado «a partir de dos nauturalezas» (divina y humana), sólo una de ellas subsistía después de la unión; en consecuencia, «una sola es la naturaleza del Verbo encarnado».

32. Los Concilios V y VI de Constantinopla (años 553 y 680) hicieron concesiones a los monofisitas.

inigualada de la liturgia bizantina, su fasto hierático, su esplendor a la vez ritual y artístico. La liturgia se desarrolla como un «misterio» reservado a los iniciados. El Pseudo-Areopagita advierte a quien haya experimentado la mistagogia divina: «Guárdate de divulgar sacrílegamente unos misterios que son santos entre todos los misterios. Sé prudente y haz honor al secreto divino...» (*Jerarquía eclesiástica*, I, 1). En determinados momentos se cierran las cortinas del iconostasio; éste quedará en los siglos siguientes completamente aislado de las naves.

«Las cuatro partes del interior de la iglesia simbolizan los cuatro puntos cardinales. El interior es el universo; el altar, el paraíso, situado al este, por lo que la puerta imperial del santuario tenía por nombre "Puerta del Paraíso". Esta puerta permanece abierta durante la semana pascual a lo largo de todo el servicio, costumbre expresamente comentada en el canon pascual: Cristo se levantó del sepulcro, abriéndonos las puertas del paraíso. El oeste, por el contrario, es la región de las tinieblas, del dolor, de la muerte, de las mansiones eternas de los muertos, que esperan la resurrección de los cuerpos y el juicio final. El interior del edificio es la tierra. Según la concepción de Cosme Indikopleustès, la tierra es rectangular y está limitada por cuatro muros coronados por una cúpula, y las cuatro partes del interior de una iglesia simbolizan los cuatro puntos cardinales.»[33] Como imagen del cosmos, la iglesia bizantina encarna y santifica a la vez el mundo.

La poesía y la coral religiosas conocen un esplendor singular con el poeta y compositor Romano el Melodio (siglo VI). Finalmente, es importante subrayar el oficio del diácono, que sirve de intermediario entre el celebrante y los fieles. Al diácono corresponderá dirigir las plegarias y señalar a los asistentes los momentos decisivos de la liturgia.

Pero es en la teología, y sobre todo en la teología mística, donde se manifiestan las creaciones más significativas del cristianismo

33. H. Sedlmayr, *Die Entstehung der Kathedrale*, pág. 119; W. Wolska, *La Topographie chrétienne de Cosmos Indicopleustes*, París, 1962, pág. 131.

oriental. Es cierto que la estructura del pensamiento religioso bizantino velaba en cierto modo su «originalidad». En efecto, cada doctor se esforzaba por conservar, proteger y defender la doctrina transmitida por los Padres. La teología era inmutable. Las novedades eran cosa de las herejías; las expresiones «innovación» y «blasfemia» venían a ser casi sinónimas.[34] Esta aparente monotonía (debida a la repetición de las ideas elaboradas por los Padres) pudo considerarse, y de hecho fue considerada durante siglos, como un signo de esclerosis y de esterilidad.

Sin embargo, la doctrina capital de la teología oriental, concretamente la idea de la deificación (*theosis*) del hombre, es de una gran originalidad, si bien es cierto que se apoya en san Pablo, el Evangelio de Juan y otros textos bíblicos. La equivalencia entre salvación y deificación derivaba del misterio de la encarnación. Según Máximo el Confesor, Dios había creado al hombre dotado de un modo de propagación divino e inmaterial; la sexualidad, al igual que la muerte, es consecuencia del pecado original. La encarnación del Logos hizo posible la *theosis*, pero siempre es la gracia de Dios la que la hace realidad, y de ahí la importancia de la plegaria interior (convertida más tarde en «plegaria ininterrumpida»), de la contemplación y de la vida monástica en la Iglesia oriental. La deificación va precedida o acompañada de una experiencia mística de la luz. Ya entre los Padres del desierto se manifestaba el éxtasis a través de fenómenos luminosos. Los monjes «irradiaban la luz de la gracia». Cuando uno de aquellos solitarios se sumía en la oración, su celda se iluminaba por completo.[35] Esta misma tradicion (oración-luz mística-*theosis*) aparecerá mil años después entre los hesicastas del monte Athos. La polémica suscitada por su afirmación de que gozaban de la visión de la Luz increada dio al gran pensador Gregorio Palamas (siglo XIV) la oportunidad de elaborar una teología mística en torno a la luz tabórica.

34 Veanse los textos citados y comentados por J. Pelikan, *The Spirit of the Eastern Christendom*, pags [illegible] y sigs

35 Veanse los textos citados y comentados en nuestro *Mephistopheles et l'Androgyne*, pags 68 y sigs

En la Iglesia oriental advertimos dos tendencias complementarias, si bien aparentemente opuestas, que se acentuarán con el paso del tiempo. Por un lado, la función y el valor *eclesial* de la comunidad de los fieles; por otro, la autoridad y el prestigio de los monjes ascetas y contemplativos. Mientras que en Occidente la jerarquía mostrará una cierta reserva con respecto a los místicos y contemplativos, éstos gozarán en Oriente de un gran respeto por parte de los fieles y de las autoridades eclesiásticas.

La única influencia significativa del Oriente sobre la teología occidental se debe a Dionisio el Pseudo-Areopagita. Se desconocen su verdadera identidad y su biografía. Se trata probablemente de un monje sirio del siglo V, pero por creerse que era contemporáneo de san Pablo, gozó de una autoridad casi apostólica. La teología del Areopagita se inspira en el neoplatonismo y en Gregorio de Nisa. Para Dionisio, el principio supremo, a pesar de ser inefable, absoluto y situado más allá de lo personal y de lo impersonal, está en relación con el mundo visible a través de una jerarquía de seres. La Trinidad es ante todo el símbolo de la unidad suprema entre el Uno y lo múltiple. De este modo Dionisio evita a la vez el monofisismo y las fórmulas de Calcedonia. Examina las manifestaciones de la divinidad en los *Nombres divinos*, y sus expresiones por mediación de los órdenes angélicos en la *Jerarquía celeste*. Pero su extraordinario prestigio se fundamenta sobre todo en un pequeño tratado, la *Teología mística*. Por vez primera en la historia de la mística cristiana hallamos en él expresiones como la «ignorancia divina», el «desconocimiento», referidas a la ascensión del alma hacia Dios. El Pseudo-Areopagita evoca la «luminosidad superesencial de las Tinieblas divinas», las «Tinieblas que están más allá de la Luz»; rechaza todo atributo divino, pues «no hay más verdad en afirmar que Dios es Vida y Bondad que en decir que es aire o piedra». De este modo propone Dionisio las bases de la teología negativa (o apofática), que recuerda la famosa fórmula upanishádica *¡neti! ¡neti!* (véase § 81).

Gregorio de Nisa había formulado algunas de estas ideas de manera más profunda y sistemática. Pero el prestigio de Dionisio contribuyó enormemente a divulgarlas entre los monjes. Traducidas en

fecha muy temprana al latín, las obras del Pseudo-Areopagita lo fueron nuevamente en el siglo IX por el monje irlandés Escoto Eríugena Dionisio fue conocido a través de esta versión en Occidente. Sus ideas fueron asumidas y profundizadas por Máximo el Confesor, «el espíritu más universal del siglo VII y posiblemente el último pensador original entre los teólogos de la Iglesia bizantina».[36] Máximo el Confesor redactó, bajo la forma de *scholia*, un comentario a los tratados místicos de Dionisio, que fue también traducido por Eríugena. De hecho, este *corpus* —el original y las explicaciones de Máximo el Confesor— constituyó el texto del Pseudo-Areopagita que influyó en el pensamiento de numerosos místicos y teólogos occidentales, desde Bernardo de Claraval y Tomás de Aquino hasta Nicolás de Cusa.[37]

258. La veneración de los iconos y la iconoclastia

La grave crisis provocada por la iconoclastia (siglos VIII-IX) tuvo múltiples causas: políticas, sociales y teológicas. A tenor de la prohibición promulgada en el Decálogo, los cristianos de los dos primeros siglos no confeccionaban imágenes. En el Imperio de Oriente, sin embargo, esta prohibición es ignorada a partir del siglo III, cuando aparece toda una iconografía religiosa (figuras o escenas inspiradas en las Escrituras) en los cementerios y en las salas de reunión de los fieles. Esta innovación sigue de cerca a la eclosión del culto de las reliquias. Durante los siglos IV y V se multiplican las imágenes y se acentúa su veneración. También en el curso de esos dos siglos se precisan las críticas y la defensa de los iconos. El principal argumento de los iconófilos era la función pedagógica —especialmente para los iletrados— y las virtudes santificantes de las imágenes. Hasta finales del siglo VI y durante el siglo VII no se convierten las imágenes en objeto de

36. H. G. Beck, citado por J. Pelikan, ibíd., pág. 8; «Probablemente el único pensador creador de su siglo», escribe Werner Elert. «El verdadero padre de la teología bizantina» (Meyerdorf).

37. D. J. Geanakoplos, *Interaction of the «Sibling» Byzantine and Western Cultures in the Middle Ages and Italian Renaissance*, págs. 133 y sigs.

devoción y de culto, tanto en las iglesias como en las mansiones privadas.[38] Se rezaba ante las imágenes, se les hacían reverencias y se les daban abrazos; eran portadas solemnemente en el curso de ciertas ceremonias. Durante este período aumenta el número de las imágenes milagrosas —fuente de potencia sobrenatural— que protegían a las ciudades, los palacios, los ejércitos.[39]

Como observa Ernst Kitzinger, esta creencia en el poder sobrenatural de las imágenes, que presupone una cierta continuidad entre la imagen y la persona a la que representa, es el rasgo más importante del culto a los iconos durante los siglos VI y VII. El icono es «una extensión, un órgano de la divinidad misma».[40]

El culto de las imágenes fue oficialmente prohibido por el emperador Constantino V el año 726 y declarado anatema por el Sínodo iconoclasta de Constantinopla en el 754; el principal argumento teológico era la idolatría implícita en la glorificación de los iconos. El segundo sínodo iconoclasta, celebrado el año 815, rechazó el culto de las imágenes en nombre de la cristología. En efecto, sería imposible pintar la figura de Cristo sin sobreentender que se representa la naturaleza divina (lo cual es una blasfemia) o sin separar las dos naturalezas inseparables, para pintar únicamente la naturaleza humana (lo que es una herejía).[41] Por el contrario, la eucaristía representa la verdadera «imagen» de Cristo, pues está impregnada del Espíritu Santo; la eucaristía, por consiguiente, y a diferencia del icono, posee una dimensión a la vez divina y material.[42]

38. Véase E. Kitzinger, «The Cult of Images in the Age before Iconoclasm», pág. 89.

39. Entre los más célebres se cuentan el icono de Cristo de la ciudad de Edesa, considerado capaz de rechazar el ataque de un ejército persa, y la imagen de Cristo colocada sobre la puerta de bronce del palacio imperial, cuya destrucción en el año 727 señaló el comienzo de la iconoclastia.

40. E. Kitzinger, *op. cit.*, pag. 104. Las imágenes de los santos están llenas de la presencia del Espíritu Santo; véase ibíd., págs. 140 y sigs.

41. Véase J. Pelikan, *The Spirit of the Eastern Christendom*, pág. 129. Véase también S. Gero, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine* V, pág. 74.

42. S. Gero, *op. cit.*, pág. 78; J. Pelikan, *op. cit.*, pág. 109.

En cuanto a la teología iconófila, su versión más sistemática fue elaborada por Juan Damasceno (675-749) y Teodoro el Estudita (759-826). Estos dos autores, apoyándose en el Pseudo-Areopagita, subrayan la continuidad entre lo espiritual y lo material. «¿Cómo podéis vosotros, que sois visibles —escribe Juan Damasceno—, adorar las cosas que son invisibles?» El «espiritualismo» excesivo de los iconoclastas los sitúa en la misma línea que los antiguos gnósticos, para quienes el cuerpo de Cristo no era físico, sino celeste.[43] A resultas de la encarnación, la semejanza de Dios se ha hecho visible, anulando de este modo la prohibición veterotestamentaria de representar lo divino. En consecuencia, quienes niegan que Cristo pueda ser representado mediante un icono niegan implícitamente la realidad de la encarnación. Sin embargo, nuestros dos autores precisan que la imagen no es idéntica en esencia y sustancia a su modelo. La imagen constituye una semejanza que, si bien refleja el modelo, se mantiene distinta con respecto a él. En consecuencia, los iconoclastas son culpables de blasfemia cuando consideran la eucaristía como una imagen. En efecto, la eucaristía es idéntica esencial y sustancialmente a Cristo, *es* Cristo, no su imagen.[44]

Por lo que respecta a los iconos de los santos, Juan Damasceno escribe: «Mientras vivían, los santos estaban llenos del Espíritu Santo, y, una vez muertos, la gracia del Espíritu Santo nunca se aleja de sus almas, ni de sus tumbas, ni de sus santas imágenes».[45] Ciertamente, no se debe adorar a los iconos de la misma manera que se adora a Dios. Pero pertenecen a la misma categoría de objetos santificados por la presencia de Jesucristo, como ocurre, por ejemplo, con Nazaret, el Gólgota, el leño de la cruz. Estos objetos y lugares se han vuelto «recipientes de la potencia divina», pues a través de ellos opera Dios nuestra salvación. En nuestros días, los iconos ocupan el

43. Véase J. Pelikan, *op. cit.*, pág. 122.
44. Véase ibíd., pag. 119; N. Baynes, «Idolatry and the Early Church», pág. 135.
45. Este texto ha sido oportunamente comentado por G. Mathew, *Byzantine Aesthetics*, págs. 103 y sigs.

lugar de los milagros y de otros actos de Jesucristo que los discípulos tuvieron el privilegio de ver y admirar.[46]

En resumen, del mismo modo que las reliquias hacen posible la comunicación entre el cielo y la tierra, los iconos reactualizan el prodigioso *illud tempus* en que Cristo, la Virgen y los santos apóstoles vivían entre los hombres. Los iconos eran, si no semejantes en potencia a las reliquias, al menos más fácilmente accesibles a los fieles, pues podían verse en las más modestas iglesias y capillas, así como en las viviendas privadas. Y, aún más, su contemplación permitía el acceso a todo un universo de símbolos. En consecuencia, las imágenes eran capaces de completar y profundizar la instrucción religiosa de los iletrados. En efecto, esa función fue cumplida por la iconografía de todas las poblaciones rurales de la Europa oriental.

Más allá de las razones políticas y sociales, la fiebre iconoclasta partía de un fundamento falso. Por un lado, los iconoclastas ignoraban o rechazaban la función simbólica de las imágenes sagradas; de otro, muchos iconófilos utilizaban el culto de los iconos en su propio provecho, con vistas a asegurar el prestigio, la preponderancia y la riqueza de ciertas instituciones eclesiásticas.

46. Veanse los textos analizados por J. Pelikan, pag. 121. Del mismo modo que los evangelistas escribieron de Cristo con *palabras*, también es posible escribir de el con *oro* en los iconos; véase ibid., pág. 135.

Capítulo XXXIII

Mahoma y los comienzos del islam

259. ALÁ, «DEUS OTIOSUS» DE LOS ÁRABES

Entre todos los fundadores de religiones universales, Mahoma es el único cuya biografía nos es conocida en sus grandes líneas.[1] Ello no significa que conozcamos también su biografía interior. Sin embargo, los datos históricos de que disponemos acerca de su vida y sus experiencias religiosas, que prepararon y decidieron su vocación profética, por una parte, y, por otra, sobre la civilización árabe de su tiempo y las estructuras sociopolíticas de La Meca son de un gran valor. No nos explican ni la personalidad de Mahoma ni el éxito de su predicación, pero nos permiten valorar mejor la creatividad del Profeta. Es importante el hecho de que podamos contar, al menos en el caso de uno de los fundadores de religiones universales, con tan rica documentación histórica, pues de ese modo se comprende mejor aún la fuerza de un genio religioso. Dicho de otro modo: nos damos cuenta de hasta qué punto puede un genio religioso utilizar las circunstancias históricas para hacer que triunfe su mensaje. En resumen, para cambiar radicalmente el curso de la historia.

1. Las fuentes más importantes son el Corán (en árabe *al-Qor'ân*, «la Predicación») y las noticias orales transmitidas por la tradición (en árabe *al-Hadîth*, «la conversación, el dicho»).

Nacido en La Meca entre los años 567 y 572, Mahoma pertenecía a la poderosa tribu de los Qurayshíes. Se quedó huérfano a la edad de seis años y fue criado primero por su abuelo y luego por su tío materno, Abu Tálib.[2] A la edad de veinticinco años entró al servicio de una viuda muy rica, Khadîja, e hizo numerosos viajes caravaneros a Siria. Poco tiempo después, hacia el año 595, se casó con su patrona, a pesar de la diferencia de edad (Khadîja tenía por entonces cuarenta años). El matrimonio fue feliz; Mahoma, que tomaría nueve mujeres después de la muerte de Khadîja, no tuvo ninguna otra esposa mientras ella vivió. Tuvieron siete hijos, tres que murieron de corta edad y cuatro hijas (la más joven, Fátima, se casaría con Alí, primo de Mahoma). No es de ignorar la importancia que tuvo Khadîja en la vida de Mahoma, pues fue ella quien más le animó durante las pruebas a que se vio sometido por causa de su vocación religiosa.

Conocemos mal la vida de Mahoma antes de las primeras revelaciones, que tuvieron lugar hacia el año 610. Según la tradición, fueron precedidas de largos períodos de «retiro espiritual» (*tahannuth*) en las cavernas y otros lugares solitarios, práctica extraña al politeís-

2. El nacimiento y la infancia del Profeta experimentaron muy pronto una transfiguración conforme al modelo mitológico de los salvadores ejemplares. Durante el embarazo, su madre escuchó una voz que le anunciaba que su hijo sería el señor y profeta de su pueblo. En el momento de nacer, una luz resplandeciente iluminó el mundo entero (véase el nacimiento de Zaratustra, de Mahāvīra, de Buda; § § 101, 147, 152). Nacio limpio como un cordero, circunciso y con el cordón umbilical ya cortado. Apenas nacido, tomó un puñado de tierra y miro al cielo. Un judio de Medina supo que el Paráclito había venido al mundo y lo comunicó a sus correligionarios. A los cuatro años, dos angeles echaron a Mahoma por tierra, le abrieron el pecho, tomaron una gota de sangre negra de su corazón y le lavaron las vísceras con nieve derretida que traían en una taza de oro (vease Corán, 94,1: «¿No hemos abierto acaso tu corazón...?». Este rito es característico de las iniciaciones chamánicas). A la edad de doce años acompañó a Abu Tâhib tomando parte de una caravana que marchaba a Siria. En Bostra, un monje cristiano reconocio en el hombro de Mahoma los signos misteriosos de su vocacion profetica. Véanse las fuentes citadas por T. Andrae, *Mohammed: The Man and his Faith*, pags. 34-38; W. M. Watt, *Muhammad at Mecca*, pags. 34 y sigs.

mo árabe. Es probable que Mahoma se sintiera muy impresionado por las vigilias, las plegarias y las meditaciones de ciertos monjes cristianos con los que pudo mantener contacto o de los que oiría hablar durante sus viajes. Un primo de Khadîja era cristiano. Por otra parte, en las ciudades árabes eran conocidos ciertos ecos de la predicación cristiana, ortodoxa o sectaria (nestoriana, gnóstica), así como las ideas y prácticas de los hebreos. Pero en La Meca había pocos cristianos, en su mayor parte de condición humilde (probablemente esclavos abisinios) e insuficientemente instruidos. En cuanto a los judíos, eran muy numerosos en Yathrib (la futura Medina); más adelante (§ 262) veremos hasta qué punto contaba el Profeta con su apoyo.

Sin embargo, en la época de Mahoma, la religión de la Arabia central no parece haber experimentado modificaciones a causa de los influjos judeocristianos. A pesar de hallarse en decadencia, conservaba aún las estructuras del politeísmo semita. El centro religioso era La Meca (*Makkah*). El nombre se menciona en el *corpus* tolemaico (siglo II d.C.) como *Makoraba*, término derivado del sabeo *Makuraba*, «santuario». Dicho de otro modo: La Meca fue en sus orígenes un centro ceremonial a cuyo alrededor se fue levantando progresivamente la ciudad.[3] En el centro del terreno consagrado se alzaba el santuario de la *Ka'ba* (literalmente, «cubo»), edificio a cielo abierto que contenía incrustada en uno de sus ángulos la famosa piedra negra, a la que se atribuía un origen celeste. La circunambulación de la piedra negra constituía ya en época preislámica, igual que en nuestros días, el apogeo de la peregrinación anual (el *Hajj*) a Arafat, lugar situado a pocos kilómetros de La Meca. Se suponía que el Señor de la *Ka'ba* era Alá (literalmente, «Dios»; el mismo teónimo utilizado por los judíos y los cristianos árabes para designar a Dios). Pero Alá se había convertido desde hacía algún tiempo en un *deus otiosus*; su culto se hallaba reducido a la ofrenda de ciertas primicias (grano y ganado), que le era presentada al mismo tiempo que a las

3. Se trata, por otra parte de un proceso general; vease P. Wheatley, *The Pivot of the Four Quarters*, Chicago, 1971, *passim*.

diversas divinidades locales.[4] Mucho más importantes eran las tres diosas de la Arabia central: Manat («Destino»), Allat (femenino de Alá) y Al'Uzza («La Poderosa»). Consideradas «hijas de Alá», gozaban de tal popularidad que el mismo Mahoma, al comienzo de su predicación, incurrió en el error, corregido más tarde, de alabar su función de intermediarias ante Alá.

En resumen, la religión preislámica muestra ciertos parecidos con la religiosidad popular de Palestina durante el siglo VI a.C., tal como ésta se refleja, por ejemplo, en los documentos de la colonia judeoaramea de Elefantina, en el Alto Nilo, donde vemos cómo, junto a Yahvé-Yahu, son venerados Bethel y Harambethel, la diosa Arat y un dios de la vegetación.[5] El servicio del santuario de La Meca estaba confiado a los miembros de las familias influyentes; los cargos, muy bien retribuidos, se transmitían de padres a hijos, y no parece que existiera un cuerpo sacerdotal propiamente dicho. El término árabe *kâhin*, si bien está emparentado con el *kôhên* que entre los hebreos designaba al «sacerdote», denota al «vidente», al «adivino» que, poseído por un *djinn*, era capaz de predecir el futuro y encontrar los objetos perdidos o los camellos extraviados.[6] Entre los contemporáneos de Mahoma, los únicos monoteístas eran algunos poetas y visionarios conocidos bajo el nombre de *hanîf*; algunos de ellos habían experimentado influencias cristianas, pero la escatología, tan característica del cristianismo (y más tarde del islam) les era extraña, como parece que lo era también para los árabes en general.[7]

La misión profética de Mahoma se inicia como consecuencia de diversas experiencias extáticas que constituyen de algún modo la plenitud de la revelación. En la sura 53,1-18 evoca la primera de ellas:

4. Véase J. Henninger, *Les fêtes de printemps chez les Sémites*, págs. 42 y sigs.

5. Véase A. Vincent, *La religion des Judéo-Araméens d'Elephantine*, París, 1937, págs. 593 y sigs., 622 y sigs., 675 y sigs.

6. En los comienzos de su predicación, Mahoma fue acusado varias veces de estar bajo la inspiración de un *djinn*.

7. Véase T. Andrae, *Les origines de l'Islam et le christianisme*, págs. 41 y sigs. La tendencia monoteísta de la religión árabe arcaica ha sido puesta de relieve hace tiempo por J. Welhausen, *Reste arabischen Heidentums*, págs. 215 y sigs.

«El que posee la fuerza se presentó en majestad, mientras se hallaba en el horizonte supremo (o elevado); luego se acercó y permaneció suspendido. Estaba a una distancia de dos tiros de arco o menos aún y reveló a su siervo lo que le reveló» (5-8). Mahoma lo vio por segunda vez junto a un azufaifo: «Vio los más grandes signos de su Señor» (13-18). En la sura 81,22-23 vuelve Mahoma sobre esta visión: «Vuestro compañero no es un poseso. Lo ha visto en el horizonte luminoso».[8]

Son visiones que precedieron a las revelaciones auditivas, las únicas que el Corán considera de origen divino. Las primeras experiencias místicas que decidieron su carrera profética están recogidas en las tradiciones transmitidas por Ibn Ishak (m. en 768). Mientras dormía Mahoma en la gruta en que practicaba su retiro anual, el ángel Gabriel llegó hasta él, con un libro en la mano, y le ordenó: «¡Recita!». Mahoma se negaba a recitar, y el Ángel le apretó el libro «sobre la boca y sobre las narices», hasta el punto de que casi le ahoga. Cuando le repitió el Ángel por cuarta vez: «¡Recita!», le preguntó Mahoma: «¿Qué debo recitar?». Entonces le respondió el Ángel: «Recita (es decir, predica) en nombre de tu Señor que creó. Que creó al hombre de un grumo de sangre. Predica, pues tu Señor es el más generoso, que instruyó al hombre por medio de la pluma y le enseñó lo que ignoraba» (96,1-5). Mahoma se puso a recitar y el Ángel se alejó de él. «Me desperté y era como si hubiera escrito yo algo en mi corazón». Mahoma abandonó la caverna y, apenas llegado a la mitad de la montaña, escuchó una voz celeste que le decía: «¡Oh Mahoma, tú eres el apóstol de Alá y yo soy Gabriel. Yo alcé la cabeza al cielo para mirar, y allí estaba Gabriel, bajo la forma de un hombre sentado, en el horizonte, con las piernas cruzadas». El Ángel le repitió las mismas palabras mientras Mahoma lo contemplaba, sin poder avanzar ni retroceder. «No podía fijar la vista en una región del cielo sin verle.»[9]

8. Salvo indicación contraria, citamos la traducción del Corán de D. Masson.

9. Ibn Ishâk, traducido por Tor Andrae, *Mohammed*, págs. 43-44. Véase otra traducción en R. Blachère, *Le problème de Mahomet*, págs. 39-40.

Parece segura la autenticidad de estas experiencias.[10] La resistencia inicial de Mahoma recuerda la de los chamanes y los numerosos místicos y profetas a aceptar su vocación. Es probable que el Corán no mencione la visión onírica en la caverna para evitar la acusación de que el Profeta estaba poseído por un *djinn*, pero otras alusiones del Corán confirman la veracidad de la inspiración.[11] El «dictado» iba frecuentemente acompañado de sacudidas violentas, subidas de fiebre o escalofríos.

260. Mahoma, «apostol de Dios»

Durante tres años aproximadamente, los primeros mensajes divinos fueron comunicados únicamente a Khadîja y a algunos amigos íntimos (su primo Alí, su hijo adoptivo Zaíd y los dos futuros califas, Otmán y Abú Bakr). Algún tiempo después se interrumpieron las revelaciones del Ángel y Mahoma atravesó un período de angustia y desaliento. Pero un nuevo mensaje divino le devolvió la confianza: «Tu Señor no te ha abandonado ni te odia ... Tu Señor te otorgará muy pronto sus dones y quedarás satisfecho» (93,3-5).

A raíz de una visión del año 612, en que se le ordenó hacer públicas sus revelaciones, Mahoma inicia su apostolado. Desde el primer momento insiste en el poder y la misericordia de Dios, que formó al hombre «de un grumo de sangre» (96,1; véanse 80, 17-22; 87,1), que le mostró el Corán y le «enseñó a expresarse» (55,1-4), que creó el cielo, las montañas, la tierra, el camello (88,17-20). Evoca la bondad del Señor, refiriéndose incluso a su propia vida: «¿Acaso no

10. Algunos historiadores estiman que las dos fases —la visión onírica en la caverna y la visión del ángel Gabriel proyectada sobre el horizonte— no pertenecen a la misma experiencia; véase T. Andrae, *Mohammed*, pags. 45 y sigs. Pero esta objecion no está del todo justificada.

11. «No remuevas tu lengua, como si quisieras apresurar la revelación. A *nos* corresponde reunirlo (el Corán) y leerlo. Tu sigue la recitación cuando nos lo recitamos...» (75,16-17). Dicho de otro modo: le esta prohibida toda improvisación personal.

te encontró huérfano y te procuró un refugio?» (93,3-8). Opone lo efímero de toda existencia a la perennidad del Creador: «Todo cuanto hay sobre la tierra desaparecerá. La faz de tu Señor subsiste, pleno de majestad y magnificencia» (55,26-27). Sin embargo, sorprende que en sus primeras proclamaciones no mencione Mahoma la unidad de Dios, con una sola excepción: «No pongáis ninguna otra divinidad al lado de Dios» (51,51), pero se trata probablemente de una interpolación tardía.[12]

Otro tema de la predicación es la inminencia del juicio y de la resurrección de los muertos. «Cuando se haga sonar la trompeta, ese Día será un Día terrible, un Día difícil para los incrédulos» (74,8-10). Hay otras referencias y alusiones en las suras más antiguas, pero la más completa aparece al comienzo de otra sura más tardía: «Cuando el cielo se desgarre ... Cuando la tierra sea nivelada y arroje su contenido (= los cuerpos de los que murieron; véase 99,2) y se vacíe ... entonces, tú, hombre que te vuelves hacia tu Señor, tú lo encontrarás. El que reciba su libro con la mano derecha será juzgado con mansedumbre ... En cuanto al que reciba su libro detrás de su espalda, atraerá la aniquilación y caerá en una hoguera» (84,1-12). En numerosas suras dictadas más tarde desarrolla Mahoma unas descripciones apocalípticas: las montañas serán movidas de su sitio y, fundidas todas a la vez, se convertirán en cenizas y polvo; estallará la bóveda celeste, se apagarán y se desplomarán la luna y las estrellas. El Profeta habla también de un incendio cósmico en que serán lanzados sobre los hombres chorros de bronce fundido (55,35).

Al segundo toque de la trompeta resucitarán los muertos y saldrán de sus tumbas. La resurrección se producirá en un abrir y cerrar de ojos. Detrás del cielo desmoronado aparecerá el trono de Dios sostenido por ocho ángeles y rodeado de las huestes del cielo. Los hombres se congregarán ante el trono, los buenos a la derecha,

12. Véase Bell, *ad loc.*; W. M. Watt, *Muhammad at Mecca*, pág. 64. Al principio, las suras se memorizaban, pero más adelante, al endurecerse la oposición de los politeístas, se empezó a ponerlas por escrito; véase R. Blachère, *Le problème de Mahomet*, págs. 52 y sigs.

los incrédulos a la izquierda. Entonces comenzará el juicio, sobre la base de los datos consignados en el *Libro de las Acciones* (de los hombres). Los profetas del pasado serán convocados para que den testimonio de que habían proclamado el monoteísmo y habían advertido a sus contemporáneos. Los incrédulos serán condenados a las torturas del infierno.[13] Sin embargo, Mahoma insiste más bien en las bienaventuranzas que esperan a los fieles en el paraíso. Son ante todo de orden material: frescas riberas, árboles que tienden sus ramas cargadas de frutos, manjares de todas clases, jóvenes «bellos como las perlas» que sirven una bebida deliciosa, huríes que son unas vírgenes castas creadas especialmente por Alá (56,26-43), etc. Mahoma no habla de «almas» o «espíritus» que sufren en el infierno o gozan en el paraíso. La resurrección de los cuerpos viene a ser de hecho una nueva creación. Puesto que el intervalo entre la muerte y la resurrección constituye un estado de inconsciencia, el resucitado tendrá la impresión de que el juicio tiene lugar inmediatamente después de la muerte.[14]

Cuando proclamaba que «No hay más Dios que Dios», Mahoma no trataba de crear una nueva religión. Pretendía simplemente «despertar» a sus conciudadanos, convencerlos de que debían veneración únicamente a Alá, puesto que ya lo reconocían como creador del cielo y de la tierra, como el que otorga la fecundidad (véase 29,61-63); se acordaban de él con motivo de crisis y graves peligros (29,65; 31,31; 17,69) y juraban «por Dios en sus juramentos más solemnes» (35,42; 16,38). Alá era además el Señor de la *Ka'ba*. En una de las más antiguas suras, Mahoma pide a los miembros de su propia tribu, los qurayshíes, que «honren al Señor de esta casa; él los ha alimentado; él los ha preservado del hambre; él los ha librado del temor» (106,3-4).

Sin embargo, no tardó en manifestarse la oposición. Las causas y pretextos son múltiples. Ibn Ishaq afirma que cuando el Profeta,

13. Señalemos, sin embargo, que son menos terroríficas que algunas descripcione cristianas o budistas.

14. Los pecadores estarán dispuestos a jurar que no han permanecido en sus tumbas sino un solo día o una sola hora; véanse 10,46 y sigs.; 46,34 y sigs.; etc.

por orden de Alá, proclamó la verdadera religión (el islam, «sumisión»), sus conciudadanos no se le opusieron mientras se abstuvo de hablar mal de sus dioses. La tradición narra que, después del versículo 20 de la sura 53, a propósito de las tres diosas, Allat, All'Uzza y Manat, seguían estos versículos: «Son diosas sublimes y su intercesión es ciertamente deseable». Pero más tarde cayó Mahoma en la cuenta de que aquellas palabras le habían sido inspiradas por Satán, por lo que decidió sustituirlas por estas otras: «En verdad son tan sólo unos nombres que vosotros y vuestros padres les habéis atribuido. Dios no les ha otorgado poder alguno».

Este episodio resulta ilustrativo por dos razones. En primer lugar, demuestra la sinceridad del Profeta, pues reconoce que, si bien se limita a recitar las palabras que le son dictadas por inspiración divina, ha sido engañado por Satán.[15] En segundo lugar, justifica la abrogación de dos versículos por la omnipotencia y la libertad absoluta de Dios.[16] En efecto, el Corán es el único libro sagrado que reconoce la libertad de abrogar determinados pasajes de la revelación.

Para la rica oligarquía de los Qurayshíes, renunciar al «paganismo» significaba la pérdida de sus privilegios. Y lo que es peor, reconocer a Mahoma como verdadero apóstol de Dios implicaba también el reconocimiento de su supremacía política. Para una gran parte de la población, la objeción principal era la «insignificancia existencial» de Mahoma. «¿Qué tiene de especial este Profeta? Se alimenta de manjares, circula por los mercados. ¡Si al menos se hubiera hecho descender a su lado un ángel que, a su lado, hubiera servido de aviso!» (25,7). Sus «revelaciones» eran objeto de burla, con-

15. Es muy probable que Mahoma considerase a las tres diosas como ángeles intercesores; de hecho, en el islam se aceptó la creencia en los ángeles, hasta el punto de que, más adelante, la angelología habría de jugar un importante papel en el chiísmo (véase § 281). Sin embargo, al caer en la cuenta del peligro que entrañaba la intercesión de las diosas (= ángeles) para su teología estrictamente monoteísta, Mahoma abrogó los dos versículos.

16. «Cuando abrogamos un versículo o hacemos que sea olvidado, lo reemplazamos por otro mejor o semejante. ¿No sabes que Dios es poderoso en todo?» (2,106).

sideradas como pura invención de Mahoma o como inspiradas por los *djinns*. Especialmente el anuncio del fin del mundo y de la resurrección de los muertos inspiraba ironía y sarcasmos. Por otra parte, el tiempo pasaba y la catástrofe escatológica se retrasaba para el futuro.[17]

También se le reprochaba la falta de milagros. «No te creeremos mientras no hagas brotar para nosotros una fuente de la tierra. O a menos que poseas un jardín de palmeras y de vides en el que hagas brotar los arroyos en abundancia ... O a menos que hagas venir a Dios y a sus ángeles en tu ayuda ... O a menos que te eleves en el cielo. Y a pesar de todo, no creeremos en tu ascensión si no haces descender sobre nosotros un Libro que podamos leer» (17,90-93).

261. El viaje extático al cielo y el Libro sagrado

En definitiva, lo que se pide a Mahoma es que demuestre la autenticidad de su vocación subiendo al cielo y trayendo de allá un Libro sagrado. Dicho de otro modo: Mahoma tenía que amoldarse al modelo ilustrado por Moisés, Daniel, Enoc, Mani y otros «mensajeros» que subieron al cielo, conversaron con Dios y recibieron de su propia mano el Libro que contenía la revelación divina. Este argumento era bien conocido tanto en el judaísmo normativo como en la apocalíptica judía o entre los samaritanos, entre los gnósticos y los mandeos. Su origen se remonta al fabuloso rey mesopotámico Emmenduraki y está vinculado a la ideología real.[18]

Las réplicas y justificaciones del Profeta se desarrollan y multiplican a medida que se precisan las acusaciones de los incrédulos. Como tantos otros profetas y apóstoles antes que él, al igual que al-

17. Mahoma insistía en que era inevitable el fin del mundo; no precisó cuándo tendría lugar tal acontecimiento, si bien algunas suras dan a entender que ocurriría durante su vida.

18. Véanse G. Widengren, *The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book*, págs. 7 y sigs., y *passim*; íd., *Muhammad, the Apostle of God, and his Ascension*, págs. 115 y *passim*.

gunos de sus rivales, Mahoma se considera y se proclama el Apóstol (= mensajero) de Dios (*rasûl Allah*),[19] en cuanto que aportaba a sus conciudadanos una revelación divina. El Corán es «la revelación en lengua árabe clásica» (26,193), perfectamente inteligible por ello mismo para los habitantes de La Meca; si éstos persisten en su incredulidad, será por ceguera ante los signos divinos (23,68), por orgullo y por inconsciencia (27,14; 33,68, etc.). Por otra parte, Mahoma sabe perfectamente que los profetas enviados por Dios en tiempos anteriores hubieron de sufrir las mismas pruebas: Abraham, Moisés, Noé, Juan Bautista, Jesús (21,66 y sigs., 76 y sigs.).

La ascensión celeste (*mîʾrâj*) es también una respuesta a los incrédulos: «Gloria a aquel que hace viajar de noche a su siervo, desde la mezquita sagrada a la mezquita remotísima, cuyo recinto hemos bendecido, y ello para mostrarle algunos de nuestros signos» (17,1). La tradición sitúa hacia el año 617 o el 619 este viaje nocturno; a lomos del asna alada, al-Boraq, Mahoma visita la Jerusalén terrena y asciende luego hasta el cielo. La narración de este viaje extático está ampliamente documentada en las fuentes posteriores. El argumento no siempre es el mismo. Según algunos, el Profeta, sobre su cabalgadura alada, contempla los infiernos y el paraíso, pero luego se aproxima al trono de Alá. El viaje duró tan sólo un instante, pues la jarra que Mahoma había volcado al partir no había derramado aún todo su contenido cuando ya estaba de regreso en su estancia. Otra tradición introduce en escena la escala por la que, con ayuda del ángel Gabriel, subió Mahoma hasta llegar al cielo. Comparece ante Alá y escucha de su boca que ha sido elegido por delante de todos los demás profetas, y que él, Mahoma, es su «amigo». Dios le confía el Corán y una determinada ciencia esotérica que Mahoma no debe comunicar a los fieles.[20]

19. Véase G. Widengren, *Muhammad, the Apostle of God*, págs. 16 y sigs. Se trata de una fórmula abundantemente utilizada en el Próximo Oriente Antiguo, que será asumida por los imanes chiitas; véase ibíd., cap. II.

20. Véanse los textos traducidos y comentados por G. Widengren, *Muhammad, the Apostle of God*, págs. 102 y sigs. Pueden verse extensas citas de al-Bag-

Este viaje extático desempeñará un papel capital en la mística y la teología musulmanas posteriores. Ilustra un rasgo específico del genio de Mahoma y del islam que es importante destacar cuanto antes: la voluntad de asimilar e integrar en una nueva síntesis religiosa las prácticas, las ideas y los argumentos mítico-rituales tradicionales. Acabamos de ver cómo la tradición islámica revalorizó el tema arcaico del «libro sagrado» que se confía a un apóstol en el curso de un viaje celeste. Más adelante veremos los resultados de los encuentros con el judaísmo y otras tradiciones religiosas, incluida una tradición «pagana» e inmemorial, como es la relacionada con la *Ka'ba*.

262. LA «EMIGRACIÓN» A MEDINA

La situación de Mahoma y de sus fieles se agrava constantemente. Los dignatarios de La Meca deciden excluirlos de los derechos que les corresponden como miembros de sus tribus respectivas. Pero la única protección con que contaba un árabe era la que le dispensaba su tribu. Mahoma, sin embargo, fue defendido por su tío Abú Tálib, si bien éste jamás abrazó el islam. Sin embargo, muerto Abú Tálib, su hermano Alí Lahab logró desposeer a Mahoma de sus derechos. El problema planteado por esta oposición cada vez más violenta por parte de los Qurayshíes fue resuelto en el plano de la teología: había sido querido por el mismo Alá. Aquel apego ciego al politeísmo había sido querido por Alá desde toda la eternidad (véanse 16,39; 10,75; 6,39). La ruptura con los incrédulos era, por consiguiente, inevitable: «Yo no adoro lo que vosotros adoráis; vosotros no adoráis lo que yo adoro» (109,1-2).

---

hawî y Suyūti en A. Jeffery, *Islam*, págs. 35-46. Algunos investigadores estiman que, gracias a la traducción latina de un texto árabe sobre el *mî'râj*, Dante utilizó muchos de sus detalles para componer la *Divina Comedia*. Véanse M. Asín Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*; E. Cerulli, *Il «Libro della Scala»*, Ciudad del Vaticano, 1949.

Hacia el año 615, para ponerlos a cubierto de las persecuciones, pero a la vez por temor a un cisma.[21] Mahoma animó a un grupo de setenta u ochenta musulmanes a emigrar hacia un país cristiano, Abisinia. El Profeta, que al principio se consideraba enviado únicamente para convertir a los Qurayshíes, entra ahora en contacto con los nómadas y los habitantes de las dos ciudades-oasis, Tâ'if y Yathrib; fracasa con los nómadas y los beduinos de Tâ'if, pero los resultados obtenidos en Yathrib (la futura Medina) resultan alentadores. Mahoma decide exiliarse en Yathrib, donde la religiosidad tradicional no estaba pervertida por los intereses económicos y políticos, donde había además numerosos judíos, es decir, monoteístas. Por otra parte, esta ciudad-oasis se había agotado en el curso de una larga guerra intestina. Algunas tribus llegaron a pensar que un profeta cuya autoridad no estuviera fundada en el derramamiento de sangre, sino sobre la religión, podía pasar por alto las relaciones tribales y cumplir el cometido de un árbitro. Por lo demás, una de las dos grandes tribus había abrazado ya en gran parte el islam con el convencimiento de que Dios había enviado a Mahoma con un mensaje dirigido a todos los árabes.

El año 622, con ocasión de la peregrinación a La Meca, una delegación de setenta y cinco hombres y dos mujeres de Yathrib se entrevistan secretamente con el Profeta y se comprometen con un juramento solemne a combatir por él. Los fieles comienzan entonces a abandonar La Meca en pequeños grupos y marchan a Yathrib. La travesía del desierto (más de 300 km) les lleva nueve días. Mahoma es uno de los últimos en partir, acompañado de su suegro Abú Bakr. El 24 de septiembre llegan a Qobâ, aldea de las inmediaciones de Medina. La «Emigración» o Égira (*al Hījra* en árabe) acababa de consumarse con éxito. Poco después, el Profeta entró en Medina y dejó que su camella eligiera el lugar de su futura morada. La casa, que servía también de lugar de reunión para la plegaria de los fieles en común, no estuvo dispuesta sino al cabo de un año, pues fue preciso construir además las estancias para las esposas del Profeta.

21. W. M. Watt, *Muhammad at Mecca*, págs. 115 y sigs.

La actividad religiosa y política de Mahoma en Medina se diferencia netamente de la desarrollada durante el período mequí. Este cambio se advierte sobre todo en las suras dictadas después de la Égira; se refieren sobre todo a la organización de la comunidad de los creyentes (*ummah*)[22] y a sus instituciones socioreligiosas. La estructura teológica del islam estaba completa ya al abandonar el Profeta La Meca; en Medina se dedicó a precisar las reglas del culto (las plegarias, los ayunos, las limosnas, las peregrinaciones). Desde el primer momento dio Mahoma pruebas de una inteligencia política excepcional. Consiguió la fusión de los musulmanes venidos de La Meca (los «emigrados») y de los conversos de Medina (los «auxiliares») al proclamarse jefe único de todos ellos. Quedaban, por consiguiente, abolidas las vinculaciones tribales. En adelante no existiría ya sino la comunidad única de los musulmanes, organizada como una sociedad teocrática. En la Constitución, establecida probablemente el año 623, Mahoma decretó que los «emigrados» y los «auxiliares» (es decir, la *ummah*) formaran un solo pueblo diferente de todos los demás, pero al mismo tiempo precisó los deberes y los derechos de los restantes clanes y también de las tres tribus judías. Es seguro que no todos los habitantes de Medina se sentían contentos con las iniciativas de Mahoma, pero el prestigio político de éste aumentaba en la misma medida que sus éxitos militares. El éxito de sus decisiones, sin embargo, quedaba asegurado sobre todo gracias a las nuevas revelaciones comunicadas por el Ángel.[23]

La mayor decepción que sufrió Mahoma en Medina fue la reacción de las tres tribus judías. Antes de emigrar, el Profeta había elegido Jerusalén como punto de orientación (*quiblah*) de las plegarias, conforme a la práctica judía; una vez instalado en Medina, tomó

22. Sobre el significado y la historia de este término, véase F. M. Denny, «The Meaning of Ummah in the Qur'ân».

23. Con ocasión de la primera incursión de los «emigrados», los medineses los acusaron de sacrilegio, pues habían violado la tregua del mes sagrado (*rajab*, diciembre del año 623). Mahoma recibió entonces este mensaje divino: «Combatir en ese mes es un pecado grave, pero apartar a los hombres del camino de Dios, ser impío para con él y la mezquita sagrada, expulsar de ella a sus habitantes, todo eso es aún mas grave delante de Dios» (2,217).

otros elementos del ritual israelita. Las suras dictadas durante los primeros años de la Égira dan testimonio de sus esfuerzos por convertir a los judíos. «¡Oh pueblo del Libro! Nuestro Profeta ha llegado hasta vosotros para instruiros después de una interrupción de la profecía, para que no pudierais decir: "Ningún anunciador de la buena nueva, ningún avisador ha llegado hasta nosotros"» (5,19). Mahoma hubiera permitido a los judíos conservar sus tradiciones rituales si le hubieran reconocido como Profeta.[24] Pero los judíos se mostraron cada vez más hostiles y señalaron la presencia de errores en el Corán, para demostrar que Mahoma no conocía el Antiguo Testamento.

La ruptura tuvo lugar el 11 de febrero del año 624, cuando el Profeta recibió una nueva revelación en la que se mandaba a los musulmanes no mirar ya durante sus plegarias hacia Jerusalén, sino hacia La Meca (2,136). Con su intuición genial, Mahoma proclamó que la *Ka'ba* había sido construida por Abraham y su hijo Ismael (2,127). Si el santuario se hallaba ahora bajo el dominio de los idólatras, ello había ocurrido a causa de los pecados de los antepasados. En adelante, «el mundo árabe tiene su propio templo, que es más antiguo que el de Jerusalén. Este mundo tiene su monoteísmo, el *hanifismo* ... En virtud de este giro, el islam, desligado por un momento de sus orígenes, vuelve a ellos para siempre».[25] Son importantes las consecuencias religiosas y políticas de esta decisión; por un lado, queda asegurado el futuro de la unidad árabe; por otro, las reflexiones ulteriores en torno a la *Ka'ba*[26] desembocarán en una teología del templo bajo el signo de los más antiguos, es decir, los más «auténticos», monoteístas. De momento, Mahoma se distancia del judaísmo tanto como del cristianismo, pues las dos «religiones del Libro» no han sabido conservar su pureza original. Por eso ha enviado Dios su *último* mensajero y el islam está destinado a suceder al cristianismo del mismo modo que éste sucedió al judaísmo.

24. Véase W. M. Watt, *Muhammad at Medina*, págs. 199 y sigs.

25. R. Blachère, *Le problème de Mahomet*, pág. 104.

26. Véase, por ejemplo, H. Corbin, «La Configuration du Temple de la Ka'ba comme secret de la vie spirituelle», *Eranos-Jahrbuch*, pág. 34 (1965).

263. Del exilio al triunfo

Mahoma y los «emigrados», para subsistir, se vieron obligados a organizar incursiones contra las caravanas de los mequíes. Su primera victoria tuvo lugar en Badr, en marzo del año 627 (véase 3,123); perdieron catorce hombres, mientras que entre los idólatras se contaron setenta bajas y cuarenta prisioneros. El botín, muy importante, así como el rescate de los prisioneros, fue distribuido por Mahoma en partes iguales a los combatientes. Un mes más tarde, el Profeta obligó a una de las tribus judías a abandonar Medina, dejando tras de sí casas y bienes. Al año siguiente, los musulmanes fueron vencidos en Uhud por un ejército mequí estimado en 3.000 hombres; el mismo Mahoma fue herido. Pero el acontecimiento decisivo de esta guerrilla religiosa está representado por la batalla llamada del Foso porque, siguiendo los consejos de un persa, se habían cavado trincheras delante de las ciudades-oasis. Según la tradición, 4.000 mequíes asediaron en vano la ciudad de Medina durante dos semanas; una tempestad los dispersó en desorden. Durante el asedio, Mahoma pudo observar el comportamiento sospechoso de algunos falsos conversos y de los qoraísas, la última tribu judía que aún permanecía en Medina. Después de la victoria, acusó a los judíos de traición y ordenó que fueran pasados a cuchillo.

En abril del año 628, una nueva revelación (48,27) dio a Mahoma la garantía de que los creyentes podían emprender la peregrinación a la *Ka'ba*. A pesar de las vacilaciones de algunos, la caravana de los creyentes se aproximó a la ciudad santa. No lograron penetrar en La Meca, pero el Profeta transformó aquel fracaso a medias en victoria: pidió a los creyentes el juramento de fidelidad absoluta (48,10) como representante directo de Dios. Necesitaba aquel juramento, pues poco después concluyó con los mequíes una tregua que pudo parecer humillante, pero que le permitía realizar la peregrinación al año siguiente. Aún más: los qurayshíes aseguraban a los musulmanes una paz de diez años.

En efecto, el año 629, acompañado de 2.000 fieles, el Profeta entró en la ciudad abandonada temporalmente por los politeístas y

celebró el rito de la peregrinación. El triunfo del islam se revelaba ya inminente; por otra parte, numerosas tribus beduinas y hasta representantes de la oligarquía de los qurayshíes empezaron a convertirse. El mismo año envió Mahoma una expedición a Muʾta, en la frontera del Imperio bizantino; el fracaso de la expedición no mermó su prestigio. Muʾta señalaba la principal dirección en que debería predicarse el islam. Los sucesores de Mahoma lo entendieron perfectamente.

En enero del año 663, al frente de 10.000 hombres, según la tradición, y con el pretexto de que los mequíes habían prestado apoyo a una tribu hostil, el Profeta da por rota la tregua y ocupa la ciudad sin lucha. Son destruidos los ídolos de la *Kaʾba*, purificado el santuario y abolidos todos los privilegios de los politeístas. Una vez dueño de la ciudad santa, Mahoma dio pruebas de una gran tolerancia; con excepción de seis de sus más feroces enemigos, que fueron ejecutados, prohibió a los suyos la venganza contra los habitantes. Guiado por su admirable instinto político, Mahoma no instaló la capital de su Estado teocrático en La Meca, sino que una vez cumplida la peregrinación, regresó a Medina.

Al año siguiente, el 631, el Profeta no hizo la peregrinación, sino que envió a Abú Bakr para que le representara. Fue entonces cuando, en virtud de una nueva revelación, Mahoma proclamó la guerra total contra el politeísmo. «Dios y su Profeta reprueban a los politeístas ... Una vez que hayan pasado los meses sagrados, dad muerte a los politeístas allá donde los encontréis ... Pero si se arrepienten, si cumplen con la plegaria, si hacen limosnas, dejadlos libres. Dios es el que perdona, es misericordioso. Si un politeísta busca refugio a tu lado, acógelo para darle ocasión de que oiga la palabra de Dios; haz luego que llegue a lugar seguro, pues son gentes que no saben» (9,3-6).[27]

27. En cuanto a los monoteístas, las «gentes del Libro», Mahoma les recuerda en otra ocasión que deben observar «la Torá, el Evangelio y cuanto os ha sido revelado por vuestro Señor ... Los que creen: los judíos, los sabeos y los cristianos —todo el que cree en Dios y en el último día y hace el bien— no sentirán ningún temor ni serán afligidos» (5,68-69).

Como impulsado por un presentimiento, Mahoma acudió en febrero-marzo del año 632 a La Meca; fue su última peregrinación. Entonces prescribió minuciosamente todos los detalles del *Hajj*, que todavía son observados en nuestros días. El Ángel le dictó las palabras de Alá: «Hoy he hecho perfecta vuestra religión; he colmado mi gracia sobre vosotros; acuerdo que el islam sea vuestra religión» (5,3). Según la tradición, al final de esta «peregrinación de despedida», Mahoma habría exclamado: «¡Señor! ¿He cumplido bien mi misión?». Y la multitud habría respondido: «¡Sí! ¡La has cumplido bien!».

De regreso a Medina, en los últimos días del mes de mayo del año 632, Mahoma cayó enfermo; murió el 8 de junio, en los brazos de su esposa favorita, Aísha. Fue grande la consternación. Algunos hasta se habrían negado a aceptar la muerte del Profeta; creían que, al igual que Jesús, Mahoma había subido al cielo. Su cuerpo no fue enterrado en el cementerio, sino en un apartado de la estancia de Aísha, donde se eleva hoy un monumento funerario casi tan sagrado para los musulmanes como la *Ka'ba*. Abú Bakr, que fue elegido califa, es decir, «sucesor» del Profeta, se dirigió a los creyentes: «Si alguien venera a Mahoma, Mahoma está muerto, pero si alguien venera a Dios, Mahoma está vivo y no muere jamás».

264. El mensaje del Corán

La historia de las religiones y la historia universal no conocen otro ejemplo comparable a la empresa de Mahoma. La conquista de La Meca y la fundación de un Estado teocrático prueban que el genio político del Profeta no era menor que su genio religioso. Es cierto que las circunstancias, y ante todo la decadencia de la oligarquía mequí, jugaron a favor del Profeta. Pero no explican ni la teología, la predicación y el éxito de Mahoma ni la perennidad de su creación: el islam y la teocracia musulmana.

Es indudable que el Profeta conocía, directa o indirectamente, ciertas concepciones y prácticas religiosas de los judíos y los cristianos. Por lo que se refiere al cristianismo, sus noticias eran más bien

aproximativas. Habla de Jesús y de María, pero precisa que no son de naturaleza divina (5,16-20), ya que fueron creados (3,59). En numerosas ocasiones alude a la infancia de Jesús, a sus milagros y a sus apóstoles («auxiliares»). Contra la opinión de los judíos y de acuerdo con los gnósticos y docetistas, Mahoma niega la crucifixión y la muerte de Jesús.[28] Por otra parte, ignora su condición de redentor, el mensaje del Nuevo Testamento, los sacramentos y la mística cristiana. El Profeta evoca la tríada cristiana: Dios-Jesús-María; sus informadores conocían verosímilmente la Iglesia monofisita de Abisinia, en que era venerada de manera especial la Virgen.[29] Por otra parte, se advierten ciertos influjos del nestorianismo; por ejemplo, su creencia en la que la muerte hace al alma completamente inconsciente y en que los mártires de la fe son llevados inmediatamente al paraíso. También la concepción de una serie de descensos sucesivos de la revelación era compartida por numerosas sectas gnósticas judeo-cristianas.

Pero ninguna influencia externa basta para explicar la vocación de Mahoma o la estructura de su predicación. Al proclamar la inminencia del juicio y al recordar que ante el trono de Dios el hombre estará solo, Mahoma puso de manifiesto la vacuidad religiosa de las relaciones tribales. Al contrario, reintegró a los individuos en una nueva comunidad, de carácter religioso, la *ummah*. Mahoma creó así la nación árabe y dio el primer impulso a la expansión musulmana que permitiría a la comunidad de los creyentes extenderse por encima de las fronteras étnicas y raciales. La energía que desde siempre se malgastaba en las luchas intertribales se canalizó en las guerras exteriores contra los paganos, guerras emprendidas en el nombre de Alá y por el triunfo total del monoteísmo. Sin embargo, en sus campañas contra las tribus nómadas, y en especial contra los

28. «No lo mataron; no lo crucificaron, eso únicamente les pareció que era así ... Sino que Dios lo elevó hacia sí» (4,157-158).

29. Véase T. Andrae, *Les origines de l'Islam et le Christianisme*, págs. 209-210. Ha de tenerse igualmente en cuenta el hecho de que el término que en las lenguas semíticas sirve para designar el «espíritu» es de género femenino.

mequíes, Mahoma supo vencer más con unas negociaciones hábiles que con las armas, estableciendo de este modo un modelo ejemplar para sus sucesores, los califas.

Finalmente, al revelarles el Corán, Mahoma promovió a sus conciudadanos al mismo rango que los otros dos «pueblos del Libro», a la vez que ennoblecía el árabe como lengua litúrgica y teológica, a la espera de convertirse en lengua de una cultura ecuménica.

Desde el punto de vista de la morfología religiosa, el mensaje de Mahoma, tal como quedó formulado en el Corán, representa la más pura expresión del monoteísmo absoluto. Alá es Dios, el único Dios; es perfecto y libre, omnisciente y todopoderoso; es el creador de la tierra y de los cielos, de todo cuanto existe, y «añade a la creación lo que quiere» (35,1). Gracias a esta creación continuada, las noches suceden a los días, el agua desciende del cielo y el navío «surca el mar» (2,164). Dicho de otro modo: Alá rige no sólo los ritmos cósmicos, sino también las obras de los hombres. Todos sus actos son, por consiguiente, libres, arbitrarios en última instancia, pues dependen únicamente de su decisión. Alá es libre para contradecirse. Recuérdese al respecto la abrogación de determinadas suras (véase pág. 101, *supra*).

El hombre es débil, pero no como secuela del pecado original, sino porque no pasa de ser una criatura; por otra parte, se halla en un mundo resacralizado como consecuencia de la revelación comunicada por Dios al último de sus profetas. *Toda acción* —fisiológica, psíquica, social, histórica— queda, por el simple hecho de que se efectúa gracias a Dios, bajo su jurisdicción. *Nada* es libre, independientemente de Dios, en el mundo. Pero Alá es misericordioso, y su Profeta ha revelado una religión mucho más sencilla que los dos monoteísmos precedentes. El islam no constituye una Iglesia ni tiene un sacerdocio. El culto puede ser practicado por cualquiera y tampoco necesita de un santuario.[30] La vida religiosa es regulada por unas instituciones que son a la vez normas jurídicas, concretamente los cinco «pilares de la fe». El «pilar» más importante es el *shalât*, el

30. Sin embargo, se recomienda que los creyentes se reúnan los viernes a mediodía en un lugar público; véase 62,9.

culto consistente en la plegaria canónica, que incluye las cinco postraciones diarias; el segundo es el *zakât*, la limosna legal; el tercero, *sawn*, designa el ayuno, desde el alba hasta el crepúsculo, durante todo el mes de Ramadán; el cuarto es la peregrinación (*hajj*), y el quinto se refiere a la «profesión de la fe» (*shahâdat*), es decir, la repetición de la fórmula: «No hay más Dios que Dios y Mahoma es el mensajero de Dios».[31]

Dado que el hombre es falible, el Corán no fomenta ni la ascesis ni el monacato. «¡Oh hijos de Adán! Llevad vuestras galas en todo lugar de oración. Comed y bebed, [pero] no cometáis excesos» (7,31). En cualquier caso, el Corán no se dirige ni a los santos ni a los perfectos, sino a todos los hombres. Mahoma limita a cuatro el número de las esposas legítimas (4,3), sin precisar el número de las concubinas y esclavas.[32] En cuanto a las diferencias sociales, son aceptadas, pero todos los creyentes son iguales en la *ummah*. No es abolida la esclavitud, pero la condición de los esclavos se mejora en comparación con la que tenían en el Imperio romano.

La «política» de Mahoma se parece a la que vemos ilustrada en los diversos libros del Antiguo Testamento. Está inspirada directa o indirectamente por Alá. La historia universal es la manifestación ininterrumpida de Dios; incluso las victorias de los infieles han sido queridas por Dios. Es, por consiguiente, indispensable la guerra total y permanente para convertir el mundo entero al monoteísmo. En cualquier caso, la guerra es preferible a la apostasía y la anarquía.

Aparentemente, la peregrinación y los ritos que se celebran en torno a la *Ka'ba*, considerada como «la casa de Alá», estarían en contradicción con el monoteísmo absoluto predicado por Mahoma. Pero, como antes hemos señalado (véase pág. 107, *supra*), el Profeta

31. Esta fórmula no está literalmente atestiguada en el Coran, pero su sentido es omnipresente; véase W. M. Watt, *Muhammad at Medina*, pág. 308.

32. A las críticas de los europeos responden ciertos orientalistas que ello significaba ya un progreso con relación a la anarquía sexual del paganismo preislámico. Esta «justificación» del islam, válida en el plano sociológico y moral, resulta vana y hasta sacrílega en la perspectiva de la teología coránica. Ningún detalle de la revelación necesita «justificarse».

quiso integrar el islam en la tradición abrahámica. Junto a otros símbolos y argumentos presentes en el Corán —el Libro sagrado, la ascensión celeste de Mahoma, la función del arcángel Gabriel, etc.—, la peregrinación será constantemente reinterpretada y revalorizada por la teología y la mística ulteriores. Ha de tenerse en cuenta además la tradición oral transmitida en los *hadith* («sentencias» del Profeta), que a su vez legitimará numerosas interpretaciones y especulaciones. Alá mantendrá siempre su posición como Dios único y absoluto y Mahoma será el Profeta por excelencia. Pero, al igual que el judaísmo y el cristianismo, el islam terminará por aceptar cierto número de intermediarios e intercesores.

265. La irrupción del islam en el Mediterráneo y en el Próximo Oriente

Al igual que los hebreos y los romanos, el islam, especialmente durante su primera fase, ve en los acontecimientos históricos otros tantos episodios de una historia sagrada. Las espectaculares victorias militares de los primeros califas aseguraron al principio la supervivencia y luego el triunfo del islam. En efecto, la muerte del Profeta desencadena una crisis que pudo resultar fatal para la nueva religión. Según una tradición que terminó por aceptar la mayor parte de los musulmanes, Mahoma murió sin designar un sucesor. Abú Bakr, padre de su esposa favorita, Aísha, fue elegido califa antes incluso de la inhumación del Profeta. Por otra parte, era notoria la predilección de Mahoma por Alí, marido de su hija Fátima y padre de sus únicos nietos aún vivos, Hasán y Huseín; parecía, pues, verosímil que Mahoma hubiera elegido a Alí como sucesor. Sin embargo, para salvaguardar la unidad de la *ummah*, Alí y sus partidarios aceptaron la elección de Abú Bakr, aparte de que, dada la edad avanzada de éste, Alí no dudaba de que le sucedería pronto. De momento, lo que importaba era evitar una crisis fatal en el islam. Ya comenzaban a distanciarse algunas tribus beduinas, pero las expediciones emprendidas rápidamente por Abú Bakr lograron someterlas.

Inmediatamente después, el califa organizó sus expediciones contra Siria, rica provincia bajo soberanía bizantina.

Abú Bakr murió dos años después, en el 634, pero había nombrado anteriormente como sucesor a uno de sus generales, Omar. Durante el califato de este gran estratega (634-644), las victorias de los musulmanes se produjeron a un ritmo vertiginoso. Vencidos en la batalla de Yaemuk, los bizantinos abandonan Siria el año 636. Antioquía cae en el 637 y el mismo año se desmorona el Imperio sasánida. La conquista de Egipto tiene lugar en el año 642 y la de Cartago en el 694. Antes de finalizar el siglo VII, el islam domina el norte de África, Siria y Palestina, Asia Menor, Mesopotamia y el Iraq. Únicamente resiste aún Bizancio, pero su territorio queda considerablemente reducido.[33]

Sin embargo, a pesar de estos éxitos sin precedente, la unidad de la *ummah* se hallaba gravemente comprometida. Herido de muerte por un esclavo persa, Omar aún tuvo tiempo para designar seis compañeros del Profeta para elegir su sucesor. Éstos desecharon a Alí y sus seguidores (*shî'at 'Ali*, literalmente «partido de Alí» o *Shî'ah, los shî'ítas*) y eligieron al otro yerno del Profeta, Otmán (644-656), perteneciente al clan aristocrático de los omeyas, antiguos adversarios de Mahoma. Otmán distribuyó los puestos clave del Imperio entre los notables de La Meca. Después de su asesinato por los beduinos de las guarniciones instaladas en Egipto e Iraq, Alí fue proclamado califa por los medineses. Para los chiítas, que no reconocían a ningún sucesor que no perteneciera a la familia del Profeta o sus descendientes, Alí fue el primer califa verdadero.

Sin embargo, Aísha y varios notables mequíes acusaron a Alí de complicidad en el asesinato de Otmán. Los dos partidos se enfren-

33. Con razón se ha descrito esta irrupción vertiginosa de los árabes como la última oleada de las invasiones bárbaras que sacudieron el Imperio romano de Occidente. Pero, a diferencia de los bárbaros, los árabes se instalan en nuevas ciudades fortificadas erigidas en los límites del desierto. Mediante el pago de un tributo, las poblaciones sometidas podían conservar su religión y sus costumbres. La situación, sin embargo, cambiará sensiblemente cuando una gran parte de la población urbana, y en primer lugar los funcionarios y los intelectuales, abracen el islam.

taron en la llamada batalla del Camello, porque se desarrolló en torno al que montaba Aísha. Alí estableció su capital en una ciudad fortificada de Iraq, pero su califato fue discutido por el gobernador de Siria, Mu'âwiya, suegro del Profeta y primo de Otmán. Viendo perdida la batalla, los soldados de Mu'âwiya levantaron el Corán con el extremo de sus lanzas. Alí aceptó que el libro sirviera de árbitro, pero, por la mala defensa de su representante, hubo de renunciar a sus derechos. Como consecuencia de este signo de debilidad, fue abandonado por algunos militantes, conocidos en adelante como khârijitas, los «secesionistas». Alí fue asesinado el año 661 y sus partidarios, poco numerosos, proclamaron califa a su hijo mayor, Hasán. Mu'âwiya, elegido ya califa por los sirios en Jerusalén, logró convencer a Hasán de que abdicara en su favor.

Mu'âwiya era un caudillo militar capaz y un político astuto; reorganizó el Imperio y fundó la primera dinastía califal, los Omeya (661-750). Pero la última oportunidad de reunificar la *ummah* se perdió cuando Huseín, el segundo hijo de Alí, fue asesinado el año 680 en Karbala, en el Iraq, con casi todos los miembros de su familia. Los chiítas nunca perdonaron este asesinato, que habría de provocar durante siglos una serie de revueltas salvajemente reprimidas por los califas reinantes. Hasta el siglo X no obtendrían las comunidades chiítas autorización para celebrar durante los diez primeros días del mes de Muharrán sus ceremonias públicas en conmemoración de la muerte trágica del imán Huseín.[34]

De este modo, treinta años después de la muerte del Profeta, la *ummah* se encontraba dividida —y sigue así hasta nuestros días— en tres facciones. La mayor parte de los creyentes, los sunnitas, es decir, los partidarios de la *Sunna* (la «práctica»), bajo la guía del califa reinante; los chiítas, fieles a la descendencia del primer califa «verdadero», Alí; los khârijitas («secesionistas»), para los que únicamente la comunidad tiene derecho a elegir su jefe, así como la obligación de deponerlo en caso de que resulte culpable de pecados gra-

34. Véase E. H. Waugh, «Muharram Rites: Community Death and Rebirth», cit. en pág. 385.

ves. Como veremos enseguida (véase cap. XXXIV), cada uno de estos partidos contribuyó en mayor o en menor medida al desarrollo de las instituciones religiosas, de la teología y de la mística musulmanas.

En cuanto a la historia del Imperio fundado por los primeros califas, baste recordar los acontecimientos más importantes. La expansión militar continuó hasta el año 715, cuando los turcos obligan a un ejército árabe a abandonar la región del Oxus. En el año 717, la segunda expedición naval contra Bizancio fracasa con grandes pérdidas. En el año 733, Carlos Martel, rey de los francos, aplasta a los árabes cerca de Tours y los obliga a retirarse al otro lado de los Pirineos. De este modo acaba la supremacía militar del Imperio árabe. Las futuras irrupciones y conquistas del islam serán obra de musulmanes surgidos de otras raíces étnicas.

El islam mismo empieza a modificar algunas de sus estructuras originales. Desde hacía algún tiempo se respetaba cada vez menos el objetivo de la guerra santa tal como lo había definido Mahoma: la conversión de los infieles. Los ejércitos árabes preferían someter a los politeístas sin convertirlos, a fin de poder imponerles tributos más pesados. Por otra parte, los conversos no gozaban de los mismos derechos que los musulmanes. A partir del año 715, la tensión entre árabes y nuevos conversos se agrava constantemente; los últimos estaban dispuestos a apoyar cualquier rebelión que les prometiera la igualdad con los árabes. Pasados algunos años de desórdenes y conflictos armados, la dinastía de los omeyas fue derrocada en el 750, siendo sustituida por otra importante tribu mequí, la de los abasidas. El nuevo califa salió vencedor, gracias sobre todo a la ayuda de los chiítas. Pero la situación de los fieles de Alí no cambió, hasta el punto de que el segundo califa abasida, al-Mansur (754-775), ahogó en sangre una revuelta chiíta. Por el contrario, las diferencias entre árabes y nuevos conversos se borraron definitivamente bajo los abasíes.

Los cuatro primeros califas habían mantenido la sede del califato en Medina. Muʾâwiya, sin embargo, estableció la capital del Imperio en Damasco. A partir de aquel momento, los influjos helenísticos, persas y cristianos aumentaron progresivamente durante toda la

dinastía de los omeyas, haciéndose notar sobre todo en la arquitectura religiosa y civil. Las primeras grandes mezquitas en Siria toman la cúpula de las iglesias cristianas.[35] Los palacios, las grandes residencias, los jardines, las decoraciones murales, los mosaicos imitan modelos del Próximo Oriente helenístico.[36]

Los abasíes mantienen y desarrollan este proceso de asimilación de la herencia cultural oriental y mediterránea. El islam suscita y organiza una civilización urbana basada en la burocracia y el comercio. Los califas renuncian a su función religiosa y viven aislados en sus palacios, confiando a los ulemas —teólogos y especialistas en derecho canónico— la atención cotidiana a los problemas de los creyentes. La construcción, en el año 762, de una nueva capital, Bagdad, marca el final de un islam predominantemente árabe. Esta ciudad, en forma de círculo dividido por una cruz, es la *imago mundi*, el centro del Imperio; sus cuatro puertas representan las cuatro direcciones del espacio. El planeta más afortunado, Júpiter, preside el «nacimiento» de Bagdad, pues los trabajos se iniciaron el día señalado por un astrólogo persa.[37]

Al-Mansur y sus sucesores se instalaron con toda la pompa de los emperadores sasánidas. Los abasíes se apoyan sobre todo en la burocracia, en su mayor parte de origen persa, y en el ejército real, reclutado entre la aristocracia militar irania. Convertidos masivamente al islam, los iranios retornan a los modelos de la política, la administración y la etiqueta sasánidas. Los estilos sasánida y bizantino dominan en la arquitectura.

Es también la época de las traducciones, a través del siríaco, de las obras de los filosofos, médicos y alquimistas griegos. Bajo el reinado de Harún al-Rashid (788-809) y de sus sucesores, la civilización mediterránea de la Antigüedad Tardía conoce un primer Renacimiento de expresión árabe que completa, a veces por vía de oposi-

35. Véase E. B. Smith, *The Dome*, págs. 41 y sigs.

36. Véase U. Monneret de Villard, *Introduzione allo studio dell'archeologia islamica*, especialmente págs. 23 y sigs., 105 y sigs.

37. Veanse las fuentes citadas por C. Wendell, «Baghdâd: Imago Mundi», 122.

ción, el proceso de asimilación de los valores iranios,[38] fomentado por los abasíes. Más adelante (cap. XXXV) veremos las consecuencias de estos descubrimientos y de estas oposiciones en el desarrollo de la espiritualidad musulmana.

38. Bien entendido que se trata de creaciones del inagotable sincretismo iranio (vease § 212).

Capítulo XXXIV

El catolicismo occidental de Carlomagno a Joaquín de Fiore

266. El cristianismo durante la Alta Edad Media

En el año 474, Rómulo Augústulo, el último emperador romano de Occidente, fue desposeído por el jefe bárbaro Odoacro. Durante mucho tiempo, el año 474 fue considerado por los historiadores como la fecha convencional que señalaba el final de la Antigüedad y el comienzo de la Edad Media. Pero la aparición en 1937 de la obra póstuma de Henri Pirenne, *Mahomet et Charlemagne*, situó el problema en una perspectiva completamente distinta. El gran historiador belga llamaba la atención sobre ciertos hechos significativos. Por una parte, las estructuras sociales del Imperio se mantuvieron aún a lo largo de dos siglos. Por otra, los reyes bárbaros de los siglos VI y VII aplicaban métodos romanos y se complacían en utilizar títulos heredados del Imperio. Más aún, no se interrumpieron las relaciones comerciales con Bizancio y Asia. La ruptura entre Occidente y Oriente se produjo, según Pirenne, en el siglo VIII, y su causa fue la irrupción del islam. Aislado de los centros de la cultura mediterránea, arruinado por invasiones ininterrumpidas y por guerras intestinas, el Occidente se hunde en la «barbarie». La nueva sociedad que surgirá de las ruinas tendrá por base la autonomía rural y su expresión será el feudalismo. Fue Carlomagno quien logró reorganizar este mundo nuevo, la Edad Media.

La hipótesis de Pirenne ha dado lugar a una larga controversia;[1] en nuestros tiempos no ha sido sino parcialmente aceptada. Pero al menos tuvo el mérito de obligar a los investigadores a reexaminar el complejo proceso histórico cuyo resultado sería la cristalización de la Edad Media occidental. Pirenne no tuvo en cuenta los profundos cambios que introdujo en Occidente el cristianismo. Lo cierto es, sin embargo, como ha demostrado W. C. Bark, que la historia de la Europa occidental entre los años 300 al 600 es el resultado de dos factores conjugados: a) el cristianismo, y b) los golpes y contragolpes de los acontecimientos: el hundimiento gradual de la economía y del gobierno romano local, el desorden creado por las invasiones repetidas, la autosuficiencia progresiva de una sociedad de tipo agrario. En efecto, de no haber estado Occidente tan dividido, tan pobre y mal gobernado, la influencia de la Iglesia no hubiera alcanzado un nivel tan importante.[2]

La sociedad medieval fue en sus comienzos una comunidad de pioneros. Su modelo fueron en cierto sentido los monasterios benedictinos. El patriarca del monacato occidental, san Benito (*c.* 480-*c.* 540), había organizado una cadena de pequeñas comunidades completamente autónomas desde el punto de vista económico. La destrucción de un monasterio o de varios al mismo tiempo no acarreaba la ruina de la institución. Las invasiones de los bárbaros nómadas, a las que siguieron las incursiones de los vikingos, habían deshecho las ciudades y, en consecuencia, los últimos centros de cultura. Los restos del legado cultural clásico sobrevivían en los monasterios.[3] Eran pocos, sin embargo, los monjes que disponían de tiempo libre para consagrarse al estudio. Su principal deber consistía en predicar el cristianismo y asistir a los pobres. Por otra parte, eran también constructores, médicos, trabajadores del metal y, por encima de todo, agricultores. Fueron precisa-

1. Véanse las críticas citadas por W. Carroll Bark, *Origins of the Medieval World*, págs. 7 y sigs., 114 y sigs.

2. Ibíd., págs. 26-27.

3. Hacia el año 700, la cultura occidental se había refugiado en los monasterios de Irlanda y Northumbria; de allí procederán, cien años más tarde, los eruditos, los teólogos, los artistas.

mente los monjes los que mejoraron notablemente los instrumentos y los métodos para el cultivo de la tierra.[4]

Se ha comparado[5] la cadena de los monasterios, con su perfecta autarquía económica, al sistema feudal de la propiedad, consistente en que las tierras eran adjudicadas por el señor a sus vasallos como recompensa o don anticipado a cambio de sus servicios militares. Estos dos «gérmenes», capaces de sobrevivir a las catástrofes históricas, constituyeron los fundamentos de una sociedad y una cultura nuevas. Carlos Martel había secularizado numerosas propiedades de la Iglesia para distribuirlas entre sus súbditos. Era el único modo de formar un ejército poderoso y fiel. Por aquella época, ningún soberano poseía los medios para equipar por sí mismo a sus tropas.

Como veremos al presentar el fenómeno de la caballería (§ 267), el sistema feudal y su ideología son de origen germánico.[6] Gracias a esta institución pudo el Occidente superar las consecuencias de las innumerables crisis y catástrofes que se sucedieron a partir del siglo V. La coronación de Carlomagno en Roma por el papa, en el año 800, por la que se convirtió en emperador del «Sacro Imperio Romano», hubiera sido inimaginable un siglo antes. A causa de la grave tensión entre los emperadores y los papas, así como por las envidias de ciertos reyes y príncipes durante los siglos siguientes, la función y la importancia del Sacro Imperio Romano fueron precarias y, en general, limitadas. No nos corresponde resumir la historia militar y política de la Alta Edad Media. Pero es importante advertir desde este mismo momento que todas las instituciones —feudalismo, caballería, Imperio— suscitaron nuevas creaciones religiosas desconocidas o, en todo caso, poco elaboradas en el mundo bizantino.

Dado el plan de esta obra, podemos dejar de lado las innovaciones litúrgicas y sacramentales,[7] así como los elementos religiosos

4. Véase la presentación de estas innovaciones en W. C. Bark, *op. cit.*, págs. 80 y sigs.

5. Véase H. Trevor-Roper, *The Rise of Christian Europe*, págs. 98 y sigs.

6. Véase C. Stephenson, *Mediaeval Feudalism*, págs. 1-14.

7. Por ejemplo, la entrega del anillo nupcial, la importancia de la misa, que en adelante se podrá celebrar por los vivos y por los difuntos, el «misal» en que se han recopilado las plegarias, etc.

del llamado «Renacimiento carolingio» del siglo IX.[8] Pero es importante señalar que la Iglesia occidental conocerá durante cinco siglos períodos alternantes de reforma y decadencia, de triunfo y humillación, de creatividad y esclerosis, de apertura e intolerancia. Por no citar sino un ejemplo, pasado el «Renacimiento carolingio», la Iglesia entrará en una etapa de regresión durante el siglo X y la primera mitad del XI. Pero iniciará una época de gloria y pujanza con la «Reforma gregoriana», emprendida por Gregorio VII, elegido papa en el año 1073. No resulta fácil presentar en pocas palabras las líneas maestras y las razones profundas de esta alternancia. Baste señalar que las épocas ascendentes, lo mismo que las etapas de decadencia, están en relación, por una parte, con la fidelidad a la tradición apostólica y, por otra, con las esperanzas escatológicas y la nostalgia de una experiencia cristiana más auténtica y más profunda.

Desde sus comienzos, el cristianismo se desarrolló bajo el signo de lo apocalíptico. Con excepción de san Agustín, los teólogos y los visionarios cavilaban sobre el síndrome del fin del mundo y calculaban la fecha de su advenimiento. Los mitos del Anticristo y del «Emperador de los últimos días» apasionaban a los clérigos tanto como a la masa de los fieles. En vísperas del año mil, el viejo argumento del fin del mundo cobraba una dramática actualidad. A los terrores de tipo escatológico venían a añadirse entonces toda clase de desastres: epidemias, hambre, presagios siniestros (cometas, eclipses, etc.).[9] Por todas partes se hace sentir la presencia del diablo. Los cristianos explicaban aquellos flagelos por sus pecados. La única defensa era la penitencia o el recurso a los santos y a sus reliquias. Las penitencias son las que se imponen a los moribundos.[10] Por otra parte, los obis-

8. Una formación más adecuada del clero, el estudio profundo de una lengua latina correcta, diversas reformas del monacato conforme al modelo benedictino, etc.

9. Véanse los textos recopilados en G. Duby, *L'An Mil*, págs. 105 y sigs.

10. «Fue precisamente en el año mil cuando la Iglesia de Occidente aceptó por fin las viejísimas creencias en la presencia de los difuntos, en su supervivencia invisible, pero al mismo tiempo poco diferente de la existencia carnal» (véase G. Duby, *op. cit.*, pág. 76).

pos y los abades se dedican a reunir a los fieles en torno a las reliquias, «por el restablecimiento de la paz y por la afirmación de la santa fe», como escribe el monje Raúl Glaber. Los caballeros pronuncian el juramento de la paz con la mano sobre las reliquias: «No irrumpiré violentamente en una iglesia de modo alguno ... No atacaré al clérigo o al monje ... No tomaré el buey, la vaca, el puerco, el carnero ... No apresaré al campesino ni a la campesina...».[11] La «tregua de Dios» imponía la suspensión de las luchas durante los períodos más santos del calendario litúrgico.

Las peregrinaciones colectivas —a Roma, Jerusalén y Santiago de Compostela— adquieren un desarrollo prodigioso. Raúl Glaber interpreta el «santo viaje» a Jerusalén como una preparación para la muerte y una promesa de salvación; el gran número de peregrinos anuncia la venida del Anticristo y «la proximidad del fin de este mundo».[12]

Sin embargo, cuando por fin pasó el año 1033 —el milenio a contar desde la pasión de Cristo—, los cristianos sintieron que las penitencias y purificaciones habían llegado a su término. Raúl Glaber evoca los signos de la bendición divina: «El cielo comenzó a reír, a aclararse, y se animó con vientos favorables ... Toda la superficie de la tierra se cubrió de un amable verdor y de una abundancia de frutos que alejó de pronto la carestía ... Innumerables enfermos recuperaron la salud en aquellas reuniones a las que habían sido llevados tan gran número de santos ... Los asistentes tendían sus manos hacia Dios y gritaban con una sola voz: ¡Paz! ¡Paz! ¡Paz!».[13] Al mismo tiempo se producen ciertos esfuerzos en pro de la regeneración de la Iglesia, especialmente en el monasterio benedictino de Cluny. Por todo Occidente se reconstruyen los santuarios, se remozan las basílicas, se descubren reliquias. Se multiplican las misiones hacia el norte y el este. Pero aún más significativos resultan los cambios que, en parte bajo la presión popular, tienen lugar en la práctica de la Iglesia. La celebración eucarística adquirió una importancia

11. Véase el texto del juramento en G. Duby, *op. cit.*, págs. 171 y sigs.
12. Texto recogido por G. Duby, ibíd., pág. 179.
13. Véase el texto en G. Duby, ibíd., págs. 183-184.

excepcional. Se incita a los monjes a que se hagan sacerdotes, a fin de participar en «la confección del cuerpo y la sangre de Cristo», y acrecentar «en el mundo visible la parte de lo sagrado».[14] La veneración de la cruz aumenta, pues ella es el signo por excelencia de la humanidad de Cristo. Esta exaltación del «Dios encarnado»[15] se completará enseguida con la devoción a la Virgen.

El complejo religioso que cristalizó en torno a los terrores y las esperanzas del año mil anticipa en cierto modo las crisis y las creaciones características de los cinco siglos siguientes.

267. Asimilación y reinterpretación de las tradiciones precristianas: realeza, sacralidad, caballeria

Para la mayor parte de las tribus germánicas, la realeza era de origen divino y poseía un carácter sagrado; los fundadores de dinastías eran descendientes de los dioses, especialmente de Wotán.[16] La «buena fortuna» del rey era la prueba por excelencia de su naturaleza sagrada. Era el soberano en persona el encargado de celebrar los sacrificios por las cosechas y por el éxito de la guerra; era un intermediario carismático entre el pueblo y la divinidad. Si el rey era abandonado por su «buena fortuna», es decir, por los dioses, podía ser depuesto o incluso muerto, como ocurrió en Suecia con Domaldr después de una serie de cosechas desastrosas.[17] Aun después

14. Véase G. Duby, *op. cit.*, pág. 219.

15. Véanse los textos citados en ibíd., págs. 216 y sigs.

16. Los reyes anglosajones se tienen en su mayor parte por descendientes de Wotán; véanse los documentos citados por W. A. Chaney, *The Cult of Kinship in Anglo-Saxon England*, págs. 33 y sigs. Los soberanos escandinavos descienden del dios Yngwi, asimilado a Frey; según el *Lai de Rig*, Heimdal (o Rig) sería el antepasado de todos los reyes (ibíd., pág. 19). Sobre la monarquía sagrada entre los antiguos germanos, véase vol. II, págs. 446-447.

17. Véase Ynglingasaga, cap. 15 (18); véase ibíd., cap. 43 (47), sobre la historia del último retoño de los Yngling sacrificado a Othim a causa de las malas cosechas. Otros ejemplos en W. A. Chaney, *op. cit.*, pág. 86.

de la conversión al cristianismo, la genealogía de los soberanos —su pertenencia a la descendencia de Wotán— conserva una importancia decisiva.[18]

Como ocurre en todas partes, la jerarquía eclesiástica se esforzará por integrar estas creencias en la historia sagrada del cristianismo. De este modo, ciertas genealogías reales proclamarán a Wotán hijo de Noé, nacido en el arca, o descendiente de una prima de la Virgen.[19] Los reyes caídos en el campo de batalla, aun los paganos, eran asimilados a los santos mártires. Los soberanos cristianos conservaron, al menos en parte, el prestigio mágico-religioso de sus antepasados; imponían sus manos a las futuras cosechas, así como a los enfermos y a los niños.[20] Para evitar la veneración de los túmulos reales, se enterraba a los soberanos en las iglesias.

Pero la más original revalorización de la herencia pagana fue la promoción del rey como *Christus Domini*, «Ungido del Señor». De este modo se declara al rey inviolable; toda conjura contra su persona se considera sacrílega. En adelante, el prestigio religioso del soberano ya no deriva de su origen divino, sino de su consagración, en la que es proclamado Ungido del Señor.[21] «Un rey cristiano es delegado de Cristo en medio de su pueblo», afirma un autor del siglo XI. «Por la prudencia de un rey, un pueblo llega a ser feliz (*gesälig*), rico y victorioso.»[22] En esta exaltación del Ungido del Señor se reconoce la vieja creencia pagana. Sin embargo, el rey no es otra cosa que el protector consagrado del pueblo y de la Iglesia; su función de mediador entre los hombres y la divinidad será ejercida en adelante por la jerarquía eclesiástica.

En cuanto a la caballería, se advierte este mismo proceso de influencia y de simbiosis. Tácito describe brevemente la iniciación mi-

18. De las ocho genealogías de las casas reales inglesas, siete se remontaban a Wotán; véase W. A. Chaney, *op. cit.*, pág. 29.

19. Véanse ejemplos en ibíd., pág. 42.

20. Véase M. Bloch, *Les rois thaumaturges, passim*; W. A. Chaney, *op. cit.*, pags. 86 y sigs.

21. Lo que implica la obediencia del soberano al obispo.

22. *Principios de un régimen político cristiano*, tratado atribuido al arzobispo Wulfstone (m. en 1023); citado por W. A. Chaney, *op. cit.*, pág. 257.

litar entre los antiguos germanos. En medio de la asamblea de los guerreros armados, uno de los jefes o el padre entrega al joven el escudo y la jabalina. A partir de la adolescencia ha venido entrenándose junto con sus compañeros (*comites*) y a las órdenes de un jefe (*princeps*), pero únicamente después de aquella ceremonia es reconocido el joven como guerrero y miembro de la tribu. En el campo de batalla, añade Tácito, es deshonroso para el jefe ser superado en bravura, mientras que sus compañeros no consienten ser menos bravos que él. Si alguno sobrevive a su *princeps* y se retira del campo de batalla, cae en desgracia de por vida. Deber sagrado de todos sus compañeros es defender al jefe. «Los jefes combaten por la victoria; los compañeros, por el jefe.» En compensación, los compañeros son alimentados por el jefe y de él reciben su equipo militar y una parte del botín.[23]

Esta institución se conservó después de convertirse las tribus germánicas al cristianismo y se encuentra en la base del feudalismo[24] y de la caballería. En el año 791, Luis, hijo mayor de Carlomagno, que no tenía por entonces más que trece años, recibió de su padre la espada de guerrero. Cuarenta y seis años más tarde premiaría Luis a su hijo de quince años con las «armas viriles, la espada». Tal es el origen de la imposición solemne de la armadura, rito iniciático peculiar de la caballería.

No resulta fácil precisar los orígenes de esta institución, que tan importante papel desempeñó en la historia militar, social, religiosa y cultural de Occidente. De todos modos, la caballería no pudo adquirir su forma «clásica» sino a partir del siglo IX, cuando se introducen en Francia los caballos de alta talla, fuertes, capaces de soportar el peso de los caballeros armados con coraza (*cathafracti*). La virtud esencial del caballero fue desde los comienzos la lealtad total para

23. *Germania*, 13-14. Sobre las iniciaciones militares de los antiguos germanos, véase vol. II, § 175.

24. Se puede definir el feudalismo como la asociación del vasallaje con el feudo, es decir, la renta de una tierra que el vasallo administra en nombre de su señor.

con su señor,[25] pero se suponía que al mismo tiempo estaba obligado a defender a los pobres y en especial a la Iglesia. La ceremonia de investir al caballero de su armadura implicaba a la vez la bendición de las armas (la espada se colocaba sobre el altar, etc.). Pero, como veremos enseguida, hasta el siglo XII la influencia de la Iglesia no adquiere importancia real.

Después de un período más o menos prolongado de aprendizaje y pruebas diversas, se procedía a la ceremonia pública de la investidura. El señor presentaba ritualmente las armas al escudero: espada, lanza, espuelas, loriga y escudo. El escudero permanecía ante su padrino con las manos juntas, a veces arrodillado y con la cabeza inclinada. Al final, el señor le daba un fuerte golpe con el puño o con la palma de la mano en el cuello. Aún se discute sobre el origen y la significación de este rito, la «acolada».

La caballería alcanza su expresión perfecta durante el siglo XI y la primera mitad del XII. Su decadencia se inicia a partir del siglo XIII, de modo que, después del siglo XV, la caballería se reduce a una ceremonia y a un título de nobleza. Paradójicamente, será durante la etapa de decadencia cuando la caballería se convertirá en objeto de numerosas creaciones culturales cuyos orígenes y significación religiosa no resultan difíciles de descifrar (véase § 270).

La institución brevemente descrita por Tácito tenía indudablemente una dimensión religiosa; en efecto, la promoción del joven anunciaba la culminación de su iniciación militar, y la lealtad absoluta hacia el jefe constituía de hecho un comportamiento religioso. La conversión al cristianismo dio origen a numerosas reinterpretaciones y revalorizaciones de las tradiciones ancestrales, pero nunca logró borrar del todo la herencia pagana. Durante tres siglos la Iglesia se contentó con ejercer una función más bien modesta en la consagración de los caballeros. Sin embargo, a partir del siglo XII, la ceremonia se desarrolla, al menos aparentemente, bajo control eclesiástico. Después de confesarse, el escudero pasaba la noche orando

25. Rolando era considerado el héroe por excelencia por haber respetado incondicionalmente y a costa de su propia vida las leyes del vasallaje.

en la iglesia; por la mañana comulgaba bajo las santas especies, y mientras recibía sus armas, el joven caballero pronunciaba no sólo el juramento de respetar el código de la caballería,[26] sino además una plegaria.

Después de la primera Cruzada, en Tierra Santa se constituyeron dos órdenes para defender a los peregrinos y curar a los enfermos: los Templarios y los Hospitalarios. En adelante, algunos monjes añadirán una instrucción militar de tipo caballeresco a su educación religiosa. Podríamos buscar los antecedentes de las órdenes religiosas militares en la «guerra santa» (*jīhād*) de los musulmanes (§ 265), en la iniciación de los Misterios de Mitra (§ 217) y en el lenguaje y las metáforas de los ascetas cristianos, que se consideraban soldados de una *militia sacra*. Pero ha de tenerse igualmente en cuenta la significación religiosa de la guerra entre los antiguos germanos (§ 175).[27]

268. Las Cruzadas: escatología y política

Los historiadores y filósofos de la Ilustración —desde Gibbon y William Robertson hasta Hume y Voltaire— caracterizaron las Cruzadas como un lamentable estallido de fanatismo y locura. Este mismo juicio, ciertamente matizado, es compartido por cierto número de autores contemporáneos. Sin embargo, las Cruzadas constituyen un hecho capital en la historia medieval. «Antes de su comienzo, el centro de nuestra civilización se hallaba en Bizancio y en los países del califato árabe. Antes de las últimas Cruzadas, la hegemonía de la civilización ya había pasado a Europa occidental. La historia mo-

26. El código comprendía, según ciertas fuentes, cuatro leyes: misa diaria, sacrificio eventual de la propia vida por la santa fe, protección de la Iglesia, defensa de las viudas, los huéfanos y los pobres. Otras versiones añaden que el caballero debe ayudar a «las damas y doncella que de él necesiten», así como «honrar a las mujeres ... y defender su derecho».

27. Hemos de añadir que también en el islam se desarrolla la institución de una caballería religiosa; véase H. Corbin, *En Islam iranien*, II, págs. 168 y sigs.

derna nació de ese desplazamiento.»[28] Pero el precio, muy elevado, de esa hegemonía de Europa occidental fue pagado sobre todo por Bizancio y por los pueblos de Europa oriental.

Nos ocuparemos de las significaciones religiosas de las Cruzadas. Su estructura y orígenes escatológicos han sido oportunamente destacados por Paul Alphandéry y Alphonse Dupront. «En el centro de la conciencia de cruzada, lo mismo entre los clérigos que entre los no clérigos, está el deber de liberar Jerusalén ... Lo que con mayor fuerza se expresa en la Cruzada es la doble plenitud de los tiempos y del espacio humano. En este sentido, y por lo que se refiere al espacio, el signo de la plenitud de los tiempos es la reunión de las naciones en torno a la ciudad santa y madre del mundo, Jerusalén.»[29]

El carácter escatológico se acentúa a medida que se suceden los fracasos y los desastres en que terminaron las Cruzadas de los barones y del emperador. La primera Cruzada, también la más espectacular, pedida por el emperador bizantino Alexis y por el papa Urbano I, fue predicada en 1095 por Pedro el Ermitaño. Después de incontables aventuras (matanza de los judíos en las ciudades del Rhin y del Danubio, reunión de los tres ejércitos francos en Constantinopla), los cruzados atravesaron el Asia Menor y, pese a las rencillas e intrigas de los jefes, conquistaron Antioquía, Trípoli, Edesa y finalmente Jerusalén. Sin embargo, una generación más tarde aquellas conquistas se perdieron. San Bernardo predica la segunda Cruzada en Vezelay en el año 1145. Un gran ejército, conducido por los reyes de Francia y Alemania, llega a Constantinopla, pero poco después es aniquilado en Iconio y Damasco.

La tercera Cruzada, proclamada por el emperador Federico Barbarroja en Maguncia en el año 1188, es de carácter imperial y mesiánico. El rey de Francia, Felipe Augusto, y el soberano inglés, Ricardo Corazón de León, responden a la llamada, pero sin «el entusiasmo y

28. S. Runciman, *A History of the Crusades* I, pág. ix.
29. A. Dupront, «Croisades et eschatologie», pág. 177.

la diligencia de un Barbarroja».[30] Los cruzados se apoderan de San Juan de Acre y llegan ante los muros de Jerusalén, defendida por Saladino, el sultán legendario de Egipto y Siria. También esta vez la Cruzada termina en un desastre. El emperador pierde la vida en un río de Armenia; Felipe Augusto regresa a Francia para minar el terreno a su aliado, el rey de Inglaterra. Queda solo ante Jerusalén Ricardo Corazón de León, que obtiene del sultán Saladino permiso para que sus tropas cumplan sus devociones ante el Santo Sepulcro.

Algunos contemporáneos explicaron la incapacidad de los príncipes para liberar a Jerusalén por la indignidad de los grandes y de los ricos. Incapaces de penitencia, los príncipes y los ricos no alcanzarían el reino de Dios ni conquistarían la Tierra Santa. Ésta pertenece a los pobres, los elegidos de la Cruzada. «El fracaso de las tentativas imperiales, a pesar de estar respaldadas por la leyenda mesiánica, atestiguaba claramente que la obra de la liberación no podía corresponder a los poderosos de la tierra.»[31] Cuando Inocencio III proclama la cuarta Cruzada (1202-1204), escribe personalmente a Foulques de Neuilly, el apóstol de los pobres, «una de las más notables figuras de la historia de las Cruzadas», como observa Paul Alphandéry. Foulques criticaba violentamente a los ricos y a los príncipes, a la vez que predicaba la penitencia y la reforma moral como condiciones esenciales de la Cruzada. Pero murió en 1202, cuando los cruzados estaban ya empeñados en la aventura de la cuarta Cruzada, uno de los más lamentables episodios de la historia europea. En efecto, animados por ambiciones materiales y corroídos por intrigas, los cruzados, en lugar de dirigirse hacia Tierra Santa, ocupan Constantinopla, pasan a cuchillo a una parte de la población y saquean los tesoros de la ciudad. El rey Balduino de Flandes es proclamado emperador latino de Bizancio, y Tomás Morosini, patriarca de Constantinopla.

30. P. Alphandéry y A. Dupront, *La chrétienté et l'idée de Croisade* II, pag. 19. «No se preocupa Felipe Augusto por las condiciones del exito de la expedición, sino por el reino que deja tras sı» (ibíd.).

31. Ibíd., pág. 40.

Sería inútil detenernos en las victorias a medias y en los numerosos desastres de las últimas cruzadas. Baste recordar que, a pesar de la excomunión papal, el nieto de Barbarroja, el emperador Federico II, llegó a Tierra Santa en el año 1225 y obtuvo del sultán la posesión de Jerusalén, donde fue coronado rey y permaneció quince años. Sin embargo, en el año 1244 Jerusalén cayó en manos de los mamelucos para no ser ya nunca reconquistada. Antes de finalizar el siglo se emprendieron numerosas expediciones esporádicas, pero sin resultado alguno.

Lo cierto es que las Cruzadas hicieron que Europa occidental se abriera hacia el Oriente y permitieron establecer contactos con el islam. Pero los intercambios culturales hubieran sido posibles sin necesidad de aquellas sangrientas expediciones. Las Cruzadas reforzaron el prestigio del papado y contribuyeron al progreso de las monarquías en Europa occidental. Pero a la vez debilitaron a Bizancio y permitieron a los turcos penetrar profundamente en la península balcánica, envenenando de paso las relaciones con la Iglesia oriental. Por otra parte, el comportamiento salvaje de los cruzados hizo que los musulmanes se alinearan contra *todos* los cristianos, de forma que numerosas iglesias que habían sobrevivido a seis siglos de dominación musulmana fueron destruidas entonces.

A pesar de todo, y por encima de la politización de las Cruzadas, este movimiento colectivo nunca perdió su estructura escatológica. Así lo prueban, entre otros hechos, las cruzadas de niños que se organizaron repentinamente en el año 1212 en el norte de Francia y en Alemania. Parece fuera de toda duda la espontaneidad de estos movimientos, «que nadie del extranjero o del país excitó», según afirma un testigo contemporáneo.[32] Los niños, «caracterizados a la vez —rasgos propios de lo extraordinario— por su extrema juventud y por su pobreza, pequeños pastores sobre todo»,[33] se ponen en marcha y a ellos se unen los pobres. Son quizá

32. Ibíd., pág. 118.
33. Ibíd., pág. 119.

unos 30.000 y avanzan en procesión, cantando. Cuando alguien les preguntaba hacia dónde se dirigían, su respuesta era: «Hacia Dios». Según un cronista contemporáneo, «su intención era cruzar el mar y, cosa que no habían logrado los poderosos y los reyes, recuperar el sepulcro de Cristo».[34] El clero se había opuesto a aquella leva de niños. La cruzada francesa termina en una catástrofe; una vez llegados a Marsella, se embarcan en siete grandes navíos, pero dos de ellos se hunden a causa de una tempestad frente a Cerdeña y todos los pasajeros perecen. En cuanto a los cinco navíos restantes, los dos armadores traidores los conducen a Alejandría, donde venden los niños a los jefes sarracenos y a los traficantes de esclavos.

Idénticos rasgos presenta la cruzada «alemana». Una crónica contemporánea narra que en el año 1212 «apareció un niño, de nombre Nicolás, que reunió en torno a sí una multitud de niños y mujeres. Afirmaba que, por orden de un ángel, debía marchar con ellos a Jerusalén para liberar la cruz del Señor, y que el mar, como en otros tiempos ante el pueblo israelita, les daría paso a pies enjutos».[35] No iban armados. Partieron de la región de Colonia y bajaron a lo largo del Rhin, atravesaron los Alpes y llegaron al norte de Italia. Algunos se presentaron ante Génova y Pisa, pero fueron rechazados. Los que lograron alcanzar Roma fueron obligados a reconocer que ninguna autoridad los respaldaba. El papa desaprobaba su proyecto, por lo que los jóvenes cruzados hubieron de desandar el camino. Como dice el cronista en los *Annales Carbacenses*, «retornaron hambrientos y con los pies descalzos, uno a uno y en silencio». Nadie les había prestado ayuda. Otro testigo escribe: «Gran parte de ellos yacían muertos de hambre en las aldeas, en las plazas públicas, y nadie les daba sepultura».[36]

Con razón han reconocido P. Alphandéry y A. Dupront en estos movimientos la elección del niño en la piedad popular. Se trata

34. Reinier, citado por P. Alphandéry y A. Dupront, *op. cit.*, pág. 120.

35. *Annales Scheftseariensis*, texto citado por Alphandéry y Dupront, *op. cit.*, pag. 123.

36. Textos citados en ibid., pag. 127.

a la vez del mito de los Inocentes, de la exaltación del niño por Jesús y de la reacción popular contra la cruzada de los barones, la misma reacción que se hizo notar en las leyendas cristalizadas en torno a los *tafures* de las primeras Cruzadas.[37] «La reconquista de los Santos Lugares no puede esperarse sino de un milagro, y el milagro sólo puede producirse en favor de los más puros, de los niños y de los pobres.»[38]

El fracaso de las Cruzadas no significó la aniquilación de las esperanzas escatológicas. En su *De monarchia hispanica* (1600), Tomasso Campanella suplicaba al rey de España que financiara una nueva Cruzada contra el Imperio turco y que fundara, después de su victoria, la monarquía universal. Treinta y ocho años después, en la *Égloga* dedicada a Luis XIII y Ana de Austria para celebrar el nacimiento del futuro Luis XIV, Campanella profetiza a la vez la *recuperatio Terrae Sanctae* y la *renovatio saeculi*. El joven rey conquistará la tierra entera en mil días, abatiendo a los monstruos, lo que significa someter los reinos infieles y liberar Grecia. Mahoma será arrojado fuera de Europa; Egipto y Etiopía se convertirán al cristianismo, lo mismo que los tártaros, los persas, los chinos y todo el Oriente. Todos los pueblos formarán una sola cristiandad y el universo regenerado tendrá un solo centro, Jerusalén. «La Iglesia —escribe Campanella— comenzó en Jerusalén, y a Jerusalén retornará después de haber dado la vuelta al mundo.»[39] En su tratado *La prima e la seconda resurrezione* no considera ya Tomasso Campanella, como hiciera san Bernardo, la conquista de Jerusalén como una etapa hacia la Jerusalén celeste, sino como la instauración del reino mesiánico.[40]

37. Los *tafures* (= «vagabundos») eran los pobres que, armados de cuchillos, mazas y hachas, seguían a los cruzados; véase N. Cohn, *The Pursuit of the Millenium*, págs. 67 y sigs.

38. P. Alphandéry y A. Dupront, *op. cit.*, pág. 145.

39. Nota de Campanella al verso 207 de su *Égloga*, citado por A. Dupront, «Croisades et eschatologie», pág. 187.

40. Edición crítica de Romano Amerio, Roma, 1955, pág. 72; véase A. Dupront, *op. cit.*, pág. 189.

269. SIGNIFICACION RELIGIOSA DEL ARTE ROMÁNICO Y DEL AMOR CORTES

La época de las Cruzadas es también la era de las más grandiosas creaciones espirituales y a la vez del apogeo del arte románico y de la aparición del gótico, del florecimiento de la poesía erótica y religiosa, de los romances del rey Arturo, de Tristán e Isolda. Es la época en que triunfa la escolástica y la mística, en que se fundan las más gloriosas universidades, las órdenes monásticas y la predicación itinerante. Pero es también el momento en que proliferan de modo excepcional los movimientos ascéticos y escatológicos, en su mayor parte al margen de la ortodoxia o decididamente heterodoxos.

No es la ocasión de detenernos, al menos con la atención que merecen, en todas estas creaciones. Recordemos de momento que los más grandes teólogos y místicos (desde san Bernardo, 1090-1153, hasta el Maestro Eckhart, 1260-1327), así como los filósofos que mayor influencia tuvieron (desde Anselmo de Canterbury, 1033-1109, hasta santo Tomás de Aquino, *c.* 1223-1274), desarrollaron su obra durante este período transido de crisis y fecundo en transformaciones que habrían de modificar radicalmente el perfil espiritual de Occidente. Recordemos también que en 1084 se funda la orden de los cartujos y que, en 1098, surge en Cîteaux, cerca de Dijon, la orden cisterciense, a las que siguen en 1120 los premonstratenses. Junto con las órdenes fundadas por santo Domingo (1170-1224) y san Francisco de Asís (1182-1221), aquellas organizaciones monásticas desempeñarán un papel decisivo en la vida religiosa e intelectual de los cuatro siglos siguientes.

Trataremos de esbozar brevemente algunas estructuras del universo simbólico familiar a la sociedad medieval después de la crisis del año mil. Hemos de precisar ante todo que a comienzos del siglo XI tiende a imponerse un nuevo esquema en la sociedad. Al dirigirse a su rey hacia el año 1027, el obispo Adalberto de Laón le recuerda que «la sociedad de los fieles forma un solo cuerpo, pero el Estado abarca tres ... La casa de Dios, que creeríamos una, está por consiguiente dividida en tres: unos oran, otros combaten y

otros finalmente trabajan. Estas tres partes que coexisten nada sufren por estar diferenciadas ... Así, este ensamblaje triple no por ello deja de ser uno, y por ello ha podido triunfar la ley y goza el mundo de paz».[41]

Este esquema recuerda la organización tripartita de las sociedades indoeuropeas, brillantemente estudiadas por Georges Dumézil (véase § 63). Lo que ahora más nos interesa es el simbolismo religioso, más exactamente cristiano, de que está imbuida esta clasificación social. De hecho, las realidades profanas se revisten de sacralidad. Es una concepción característica de todas las culturas tradicionales. Por poner un ejemplo conocido, informa la arquitectura religiosa desde sus comienzos y aparece en la estructura de las basílicas cristianas (véase el simbolismo de la Iglesia bizantina, pág. 84). El arte románico adopta y desarrolla este simbolismo. La catedral es una *imago mundi*. El simbolismo cosmológico organiza y a la vez sacraliza el mundo. «Se contempla el universo en una perspectiva sacral, tanto en el caso de la piedra como en el de la flor, de la fauna o del hombre.»[42]

En efecto, en el cosmos se hallan todos los modos de la existencia, todos los aspectos de la vida y del trabajo del hombre, así como los personajes y los acontecimientos de la historia sagrada, los ángeles, los monstruos y los demonios. La ornamentación de las catedrales constituye un repertorio inagotable de símbolos cósmicos (el sol, el zodíaco, el caballo, el árbol de la vida, etc.), junto a los temas bíblicos y fabulosos (el diablo, los dragones, el ave fénix, los centauros, etc.) o didácticos (los trabajos propios de cada mes, etc.).[43] Po-

41. Véase el texto en G. Duby, *L'An Mil*, págs. 71-75. En el siglo XI, este esquema «traduce la remodelación de la sociedad: un clero dominado por el modelo monástico y el *opus Dei*; una aristocracia militar; una minoría económica de campesinos que ponen en cultivo nuevas tierras y conquistan mediante el trabajo el derecho de promoción ideológica»; véase J. Le Goff, en *Histoire des religions* II, pág. 817. Véase también, del mismo autor, *Pour une autre Moyen Âge*, págs. 80-90, y G. Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, págs. 62 y sigs. y *passim*.

42. M. M. Davy, *Initiation a la symbolique romane*, pag. 19.

43. Ibíd., págs. 209 y sigs.

dríamos hablar de dos universos opuestos: por una parte, los seres repugnantes, deformes, monstruosos, demoníacos;[44] por otra, Cristo Rey glorioso, la Iglesia (representada por una mujer) y la Virgen, que alcanza durante el siglo XII un lugar privilegiado en la piedad popular. Se trata de una oposición real cuya vitalidad salta a la vista. Pero el genio del arte románico consiste precisamente en su ardiente imaginación y en su voluntad de *reunir en un mismo conjunto* todas las modalidades de la existencia en los mundos sagrado, profano e imaginario.

Lo que interesa desde nuestro punto de vista no es tan sólo la importancia de esa iconografía para la instrucción religiosa del pueblo, sino también su papel en el desarrollo de la imaginación y, por consiguiente, del pensamiento simbólico. La contemplación de semejante iconografía fabulosa familiariza al cristiano con múltiples universos simbólicos religiosos y parareligiosos. El creyente penetra progresivamente en un mundo de valores y de significaciones que, para algunos, termina por hacerse más «real» y más valioso que el mundo de la experiencia cotidiana.

La fuerza de las imágenes, de los gestos y de los comportamientos ceremoniales, de los relatos épicos, de la poesía lírica y de la música está en que introduce al sujeto en un mundo paralelo y le permite acceder a unas experiencias psíquicas y a unas iluminaciones espirituales que de otro modo le estarían vedadas. De ahí que, en las sociedades tradicionales, las creaciones literarias y artísticas posean siempre una dimensión religiosa o parareligiosa.[45] No nos corresponde mostrar aquí las creaciones de los trovadores ni su doctrina del amor cortes. Señalemos, sin embargo, que las innovaciones radicales que todo ello implica, especialmente la exaltación de la dama y del amor extraconyugal, no interesan únicamente a la historia de

44. Todo ello irritaba a san Bernardo: «¿Qué significan en nuestros claustros esos monstruos ridículos, esas horribles bellezas y esos bellos horrores?»; véase *Apologia*, XII, pág. 29, citado por M. M. Davy, *op. cit.*, pág. 210.

45. Como ha demostrado la psicología de las profundidades, este mismo proceso, aunque empobrecido y degradado, se atestigua en las sociedades contemporáneas desacralizadas.

la cultura. No se ha de olvidar la situación inferior de la mujer en la aristocracia medieval, los intereses políticos o financieros que deciden los matrimonios, la conducta brutal o indiferente de los maridos. El «amor verdadero» descubierto y exaltado durante el siglo XII implica una cultura superior y compleja, incluso una mística y una ascética que sólo podían aprenderse junto a mujeres refinadas e instruidas.

Conocemos la vida de estas damas instruidas, especialmente en el castillo de Poitiers, donde vivía la famosa Leonor (o Elinor) de Aquitania, nieta del primer trovador conocido, Guillermo de Poitiers (1071-1127), y reina sucesivamente de Francia y de Inglaterra. Centenares de príncipes, barones y caballeros, así como duquesas y condesas se «educaron» en este ambiente cultural privilegiado que presidía la hija de Leonor, María de Champaña. Se llegó incluso a crear una Corte de Amor, tribunal *sui generis* cuyo código conocemos, así como muchas de sus sentencias.[46] Las mujeres se daban cuenta de que eran capaces de instruir a los hombres, «ejerciendo su poder de una manera nueva y delicada. Los hombres habían de ser cautivados, guiados, educados. Leonor señala el camino hacia Beatriz».[47]

El tema de los poemas era siempre el amor, pero expresado en una forma convencional, a la vez exaltante y enigmática. La dama (*dompna* en provenzal) estaba casada y era consciente de su valor y se preocupaba de su reputación (*pretz*). De ahí que en todo ello desempeñara un papel decisivo el secreto. El enamorado se hallaba separado de su dama por numerosos tabúes sociales y emotivos. Al mismo tiempo que celebraba las cualidades de su dama, el poeta debía evocar su propia soledad y sus sufrimientos, pero también sus esperanzas: verla, siquiera de lejos, tocar sus vestidos, obtener de ella un beso, etc.

46. Conservado en el *De arte amandi* de André Le Chapelain. Este tratadito ha sido traducido y comentado por J. Lafitte-Houssat, *Troubadours et Cours d'Amour*, págs. 43-65.

47. F. Heer, *The Medieval World*, pág. 174.

Esta larga etapa de iniciación amorosa constituye a la vez una ascesis, una pedagogía y un conjunto de experiencias espirituales. El descubrimiento de la mujer como modelo y la exaltación de su belleza física y de sus virtudes espirituales proyectaban al enamorado hacia un mundo paralelo de imágenes y de símbolos en el que su condición profana era progresivamente transformada. Esa transformación se producía aun en el caso de que el poeta, excepcionalmente, recibiera la entrega total de su dama.[48] Aquella posesión, en efecto, era la culminación de una ceremonia elaborada, regida a la vez por la ascesis, la elevación moral y la pasión.

Es innegable el carácter ritual de aquel argumento erótico. Podemos compararlo, por un lado, con las técnicas sexuales tántricas (véase cap. XL), que es posible entender lo mismo en sentido literal que en el contexto de la fisiología sutil, o en un plano puramente espiritual; por otro, se puede comparar con la devoción de ciertas escuelas vishnuistas (véase ibíd.), en las que la experiencia mística se ilustra precisamente a través del amor de una mujer casada, Radha, hacia el joven dios Krishna. Este último ejemplo es particularmente significativo. Ante todo confirma la autenticidad y el valor místico del «amor pasión», mientras que, por otra parte, nos ayuda a distinguir la *unio mystica* de la tradición cristiana (en la que se emplea una terminología nupcial, expresiva del matrimonio del alma con Cristo) y la que corresponde a la tradición hinduista, que, precisamente por subrayar la dimensión *absoluta* instaurada por la experiencia mística, así como su desvinculación total de la sociedad y de sus valores morales, utiliza no las imágenes de una institución venerable por excelencia, el *matrimonio*, sino las de su contrario, el *adulterio*.

48. Véanse la documentación y el análisis crítico de M. Lazar, *Amour courtois et Fin'Amors dans la littérature du XIIe siècle*. Por otra parte, María de Champaña había precisado sin lugar a equívocos la diferencia entre la unión conyugal y la unión de los enamorados: «Los amantes se conceden entre sí todo, y *gratuitamente*. Los esposos, por su parte, están sometidos *al deber* de soportar recíprocamente sus voluntades y a no negarse nada jamás».

270. Esoterismo y creaciones literarias: trovadores «fedeli d'amore» y el ciclo del Grial

En el amor cortés se exaltaba, por vez primera después de los gnósticos de los siglos II y III, la dignidad espiritual y el valor religioso de la mujer.[49] Según numerosos investigadores, los trovadores provenzales se inspiraron en la poesía árabe española, que exaltaba a la mujer y cantaba el amor espiritual que ella suscita.[50] Pero han de tenerse además en cuenta los elementos célticos, gnósticos y orientales redescubiertos o reactualizados en el siglo XII. Por otra parte, la devoción a la Virgen, dominante en la misma época, santificaba indirectamente a la mujer. Un siglo más tarde, Dante (1265-1321) irá aún más lejos: Beatriz —a la que conoció de adolescente y a la que encontraría más tarde convertida en esposa de un señor florentino— es divinizada y proclamada superior a los ángeles y a los santos, inmune al pecado, comparable casi a la Virgen. Se convierte en una nueva mediadora entre la humanidad (representada por Dante) y Dios. Cuando Beatriz se dispone a mostrarse en el paraíso terrenal, alguien grita: *Veni, sponsa, de Libano* (*Purg*., XXX, 11), el famoso pasaje del Cantar de los Cantares (4,8) que había adoptado la Iglesia, pero únicamente para aplicarlo a la Virgen o a la misma Iglesia.[51] No se conoce otro ejemplo tan rotundo de divinización de una mujer. Evidentemente, Beatriz representaba la teología, el misterio de salvación,

49. Numerosos textos gnósticos exaltan a la Madre divina como el «silencio místico», Espíritu Santo, Sabiduría. «Soy el Pensamiento que habitó en la Luz, que existía antes que todo. Estoy activo en cada criatura ... Soy el invisible Uno en el Todo...», texto citado por E. Pagels, *The Gnostic Gospels*, págs. 65 y sigs. En un poema gnóstico, *Tonnerre, l'Esprit Parfait*, declara una potencia femenina: «Soy la primera y la última ... Soy la esposa y la virgen ... Soy la madre y la hija», etc. (ibíd., pág. 66).

50. Véanse en especial R. Menéndez-Pidal, *Poesía árabe y poesía europea*; E. García Gómez, «La lírica hispano-árabe y la aparición de la lírica románica», así como los trabajos citados de C. Sánchez-Albornoz en *El Islam de España y el Occidente*, págs. 178-179, n. 56.

51. En otro lugar (*Purgat*. XXXIII, 10 y sigs.) aplica Beatriz a sí misma las palabras de Cristo: «Un poco y no me veréis; otro poco y me volveréis a ver» (Jn 16,16).

por tanto. Dante había escrito la *Divina Comedia* para salvar al hombre, provocando su transformación, pero no con ayuda de teorías, sino aterrorizando y fascinando al lector con las visiones del infierno y del paraíso. Aunque no fue el único, Dante ilustra de manera ejemplar la concepción tradicional, que ve en el arte y sobre todo en la poesía el medio privilegiado no sólo para comunicar una metafísica o una teología, sino también para despertar y *salvar* al hombre.

La función soteriológica del amor y de la mujer es claramente proclamada por otro movimiento, esencialmente «literario» en apariencia, pero que implicaba una gnosis oculta y, probablemente, una organización iniciática. Se trata de los *fedeli d'amore*,[52] cuyos representantes están atestiguados durante el siglo XII tanto en Provenza como en Italia, en Bélgica o en Francia. Los *fedeli d'amore* constituían una milicia secreta y espiritual cuyo objeto era el culto de la «mujer única» y la iniciación en el misterio del «amor». Todos ellos utilizaban un «lenguaje oculto» (*parlar cruz*), a fin de que su doctrina no fuera accesible a la *gente grossa*, como dice uno de los más ilustres entre los *fedeli d'amore*, Francesco da Barberino (1264-1348). Otro *fedeli d'amore*, Jacques de Baisieux, advierte en su poema *C'est des fiez d'Amours* que «no se debe revelar los consejos del Amor, sino que han de ocultarse celosamente».[53] El mismo Jacques de Baisieux afirma que la iniciación por el amor era de orden espiritual al interpretar la significación del vocablo «amor»:

> *A* senefie en sa partie
> *Sans*, et *mor* senefie *mort*;
> Or l'assemblons, s'aurons *sans morts*.[54]

La «mujer» simboliza el intelecto trascendente, la Sabiduría. El amor hacia una mujer despierta al adepto del letargo en que había

52. Véanse L. Valli, *Il linguaggio segreto di Dante e dei Fedeli d'Amore*; R. Ricolfi, *Studi su i «Fedeli d'Amore»*, vol. I.

53. «D'Amur ne doivent révéler
Les consiaus, mai très bien celer...»
(*C'est des fiez d'Amours*, vv. 499-500, citado por R. Ricolfi, *op. cit.*, pags. 68-69).

54. Citado por R. Ricolfi, *op. cit.*, pag. 63.

caído el mundo cristiano a causa de la indignidad espiritual del papa. En efecto, en los textos de los *fedeli d'amore* hay alusiones a una «viuda que no está viuda», la *Madona Intelligenza*, «viuda» porque su esposo, el papa, murió para la vida espiritual al dedicarse exclusivamente a los asuntos temporales.

No se trata, hablando en propiedad, de un movimiento herético, sino de un grupo que no reconoce ya a los papas el prestigio de jefes espirituales de la cristiandad. Nada se sabe de sus ritos iniciáticos, pero debían de existir, pues los *fedeli d'amore* formaban una milicia y mantenían reuniones secretas.

Por otra parte, desde el siglo XII en adelante se imponen los secretos y el arte de disimularlos, y ello en ambientes diversos. «Los enamorados, al igual que las sectas religiosas, tienen su lenguaje secreto; los miembros de los pequeños círculos esotéricos se reconocen por signos y símbolos, por colores y contraseñas.»[55] Los «lenguajes secretos», la proliferación de personajes legendarios y enigmáticos, así como las aventuras prodigiosas, constituyen en sí mismos otros tantos fenómenos parareligiosos. Prueba de ello es la serie de romances de la Tabla Redonda elaborados, durante el siglo XII, en torno a la figura del rey Arturo. Las nuevas generaciones, educadas, directa o indirectamente, por Eleonor de Aquitania y María de Champaña, no apreciaban ya las viejas canciones de gesta. Carlomagno fue desplazado por el fabuloso rey Arturo. La *Matière de Bretagne* ponía a disposición de los poetas una serie considerable de personajes y leyendas en gran parte de origen celta,[56] pero susceptibles de asimilar elementos heterogéneos: cristianos, gnósticos o islámicos.

Fue un poeta protegido por María de Champaña, Chrétien de Troyes, el que desencadenó el gusto general por el ciclo artúrico. Apenas sabemos nada de su vida, pero nos es conocido el dato de que empezó a escribir hacia el año 1170 y que compuso cinco largos relatos novelescos en verso; los más célebres son *Lancelot*, *Erea* y *Perceval*. Des-

55. F. Heer, *The Medieval World*, pág. 158.

56. Arturo, el rey Pescador, Perceval, Lancelot; el tema del *Gaste Pays*, los objetos maravillosos del otro mundo, etc.

de la perspectiva de nuestra investigación, podríamos decir que los relatos de la Tabla Redonda establecen una nueva mitología, en el sentido de que revelan a todo un auditorio su «historia sagrada» y los modelos ejemplares que deben guiar la conducta de los caballeros y los enamorados. Hemos de añadir que la mitología caballeresca tuvo una influencia cultural más importante que su historia propiamente dicha.

Señalemos ante todo el número y la importancia de los elementos arcaicos y más concretamente los motivos iniciáticos. Se trata siempre de una «búsqueda» larga y azarosa de objetos maravillosos que implica, entre otros elementos, la entrada del héroe en el otro mundo. En las reglas que gobiernan la admisión en el grupo de los caballeros es posible detectar ciertas pruebas para el ingreso en una cofradía secreta del tipo *Männerbund*. Perceval tiene que pasar la noche en una capilla en la que reposa un caballero muerto; mientras brama la tormenta, ve una mano negra que apaga el único cirio encendido.[57] Es el tipo perfecto de la vigilia nocturna iniciática. El héroe ha de soportar pruebas innumerables: ha de atravesar un puente que se hunde bajo el agua o está formado por una espada de filo cortante o está guardado por leones o monstruos. Por otra parte, las puertas de los castillos están vigiladas por autómatas, hadas o demonios. Todos estos argumentos recuerdan el paso al más allá, los peligrosos descensos a los infiernos. Cuando son los seres vivos los que emprenden tales viajes, se trata siempre de pruebas que forman parte de una iniciación. Al asumir los riesgos de ese descenso a los infiernos, el héroe persigue en realidad la conquista de la inmortalidad o de otro bien igualmente extraordinario. Las innumerables pruebas a que han de someterse los personajes del ciclo artúrico se sitúan en el mismo plano: al final de su «búsqueda» los héroes logran sanar al rey de su misteriosa enfermedad, y de este modo regeneran el *Gaste Pays*, o acceden ellos mismos a la soberanía.

No faltan en todo ello ciertos elementos cristianos, pero no siempre aparecen en un contexto ortodoxo. Hallamos ante todo la mitología del honor caballeresco y, llevada a veces hasta el paroxismo, la

57. Véase el análisis de Jean Marx, *La Legende arthurienne et le Graal*, págs. 281 y sigs.

exaltación de la mujer.[58] Toda esta literatura entreverada de motivos y argumentos iniciáticos constituye un valioso material para nuestra investigación, siquiera en razón de su éxito de público. El hecho de que las historias novelescas en que reaparecían una y otra vez los estereotipos iniciáticos fueran escuchadas con tanto placer es, a nuestro juicio, la mejor prueba de que tales aventuras respondían a una necesidad profunda del hombre medieval.

Pero es preciso tener también en cuenta la intención que tienen los autores de transmitir, por medio de sus obras, una cierta tradición esotérica, como hacían los *fedeli d'amore*, o un mensaje encaminado a «despertar» al lector, conforme al modelo que más adelante fijaría Dante. Tal es el caso del simbolismo y el argumento del Grial, tema ignorado por los primeros romances, de origen bretón, del ciclo artúrico. Hasta aproximadamente el año 1180 no aparece en Chrétien de Troyes el Grial. Como escribe J. Vendryès, «no existe en ninguna literatura céltica, por rica que sea, ningún relato que haya podido servir de modelo a unas composiciones tan variadas como las que nuestra literatura medieval ha elaborado a partir de este tema» (es decir, el Grial).[59]

No es, sin embargo, Chrétien de Troyes quien ofrece la historia más completa o la mitología más coherente del Grial, sino un caballero alemán, Wolfram von Eschenbach. En su *Parzival*, escrito entre 1200 y 1210, Wolfram admite que ha recogido las noticias de un tal Kyot el Provenzal. La obra tiene un carácter heterogéneo; los libros III-XII y una parte del XIII están basados en Chrétien, pero en el XIV Wolfram desaprueba a su ilustre predecesor, probablemente porque le decepcionaba la forma en que Chrétien había tratado el Grial. En el relato de Wolfram sorprenden ante todo el número y la importancia de los elementos orientales.[60] El padre de Perceval Camuret,

58. Por ejemplo, en el *Lancelot* de Chrétien de Troyes. En cuanto a la bella y trágica historia de Tristán e Isolda, constituye, según R. S. Loomis, «con mucho, la más popular historia profana de la Edad Media» (véase *The Development of Arthurian Romance*, pág. 90).

59. J. Vendryès, «Le Graal dans le cycle breton», pág. 74.

60. Por otra parte, el 60 % del texto tiene el Oriente por escenario de la acción.

había servido en el ejercito del califa de Bagdad Su abuelo, el ermitaño Trevrizent, había viajado durante su juventud por Asia y Africa El sobrino de Perceval se convertira en el Preste Juan, el famoso y misterioso rey sacerdote que reinaba en la «India» El primero que había escrito la historia del Grial y que la comunico a Kyot fue un sabio «pagano» (musulman o judio), Flegetanis

Actualmente se admite que Wolfram von Eschenbach poseia una informacion exacta y muy amplia acerca de las realidades orientales, desde Siria y Persia hasta la India y China Es probable que la obtuviera de los cruzados y de los mercaderes italianos que regresaban de Oriente[61] Desde nuestro punto de vista, son aun mas importantes los mitos, las creencias y los ritos relacionados con el Grial que Wolfram describe o simplemente evoca[62] Al contrario de Chretien de Troyes, Wolfram exalta la dignidad y el cometido de Amfortas, el rey pescador, jefe de una orden de caballeros llamados *Templeisen* que, al igual que los templarios, hacen voto de castidad Han sido elegidos por Dios y asumen misiones arriesgadas Veinticinco damas nobles sirven al Grial

Dos investigadores norteamericanos han hecho derivar recientemente el termino *graal* (copa, vaso, fuente) del vocablo griego *krater*[63] Esta etimologia tiene la virtud de explicar la funcion redentora del Grial En efecto, segun el IV tratado del *Corpus hermeticum*, «Dios ha llenado de intelecto una gran cratera que ha enviado a la tierra, y ha designado un heraldo con orden de proclamar a las obras de los hombres estas palabras "Sumergete, tu que lo puedes, en esta cratera, tu que crees que ascenderas hasta aquel que ha enviado a

61 Vease H Goetz «Der Orient der Kreuzzuge in Wolframs Parzival» Segun este autor el relato incorpora noticias nuevas e importantes para la historia del arte por ejemplo lo que Wolfram dice sobre la ruta de la seda hacia la China (un siglo antes de Marco Polo) sobre el palacio de los califas tardios de Bagdad y el *stupa* de Kanishka etc

62 Incluso la etimologia de los tres nombres enigmaticos Kyot Flegestanis y Trevrizent resulta significativa vease bibliografia critica pag 270

63 H y R Kahane *The Krater and the Grail Hermetic Sources of the Parzival* pags 13 y sigs La hipotesis ha sido aceptada por H Corbin *En Islam iranien* II pags 143 154

la tierra la cratera, tu que sabes para que has llegado a ser" Todos aquellos, por tanto, que atienden a la proclamacion y que han sido bautizados con este bautismo del entendimiento, esos han tenido parte en el conocimiento (*gnosis*) y se han hecho hombres perfectos, pues han recibido el entendimiento»[64] Resulta plausible la influencia hermetista en el *Parzival*, ya que a partir del siglo XII, como consecuencia de la traduccion masiva de textos arabes, el hermetismo empieza a ser conocido en Europa[65] En cuanto a la funcion iniciatica de la gnosis revelada en los textos hermeticos, es una cuestion que hemos analizado ya en otro capitulo de la presente obra (vease § 210) y sobre la que tendremos nuevamente ocasion de volver

Por otra parte, en una obra publicada en el ano 1939, el sabio parsi Sir Jahangir C Coyajee senalo ya la analogia existente entre el Grial y la Gloria real irania, Hvarena (vease vol I, pags 401 y sigs), asi como las semejanzas entre las leyendas de Arturo y el rey fabuloso Kay Khosraw[66] Henry Corbin, por su parte, ha comparado muy atinadamente los dos conjuntos, iranio y occidental, de argumentos, instituciones caballerescas y sabidurias iniciaticas, pero eludiendo la hipotesis de los contactos historicos propuesta por Coyajee[67] Entre las numerosas semejanzas podemos senalar la estructura de las dos caballerias espirituales y el ocultamiento de Kay Khosraw y del rey Arturo[68] Hemos de anadir que en el ciclo de las composiciones posteriores a Wolfram von Eschenbach, Lohengrin, el hijo de Parsifal, acompanado de toda la caballeria, traslada el Grial a la India

Independientemente de la interpretacion general que se de a las obras de Wolfram y de sus continuadores, es evidente que el simbolismo del Grial y los argumentos en que se desarrolla implican una nueva sintesis espiritual en la que es posible detectar la convergencia de diversas tradiciones Tras el interes apasionado por el Oriente se

64 *Corpus Hermeticum* IV 3 6 trad Festugiere vol I pag 50

65 Vease H y R Kahane *op cit* pags 130 y sigs

66 Vease J C Coyajee en *Journal of the K R Cama Institute* pags 37 194 este paralelo ha sido aceptado por J Marx *La Legende arthurienne* pag 244 n 9

67 H Corbin *En Islam iranien* II pags 155 210

68 Ibid pags 177 y sigs

trasluce la desilusión que causaron las Cruzadas, la aspiración a la tolerancia religiosa que habría favorecido una aproximación al islam, la nostalgia de una «caballería espiritual» conforme al modelo de los *verdaderos* templarios (los *Templeisen* de Wolfram).[69] La integración de unos símbolos cristianos (la Eucaristía, la Lanza) y la presencia de elementos de origen hermetista prueban claramente que se trata de una síntesis. Aun prescindiendo de la validez que pueda tener la etimología propuesta por H. y R. Kahane (Grial = *krater*), el redescubrimiento del hermetismo a través de las traducciones del árabe parece fuera de duda. Pero resulta que el hermetismo alejandrino alentaba la esperanza de una iniciación a través de la gnosis, es decir, de la sabiduría inmemorial y universal (esperanza que alcanzará su apogeo durante el Renacimiento italiano; véase § 310).

Al igual que en el caso de la literatura artúrica, es imposible averiguar si las pruebas iniciáticas a que se someten los caballeros corresponden o no a unos ritos propiamente dichos. Sería también inútil creer en la posibilidad de confirmar o rebatir con ayuda de documentos la traslación del Grial a la India o a cualquier otro lugar del Oriente. Al igual que la isla de Avalon, a la que se retiró Arturo, o el país maravilloso de Shambala de que habla la tradición tibetana, el Oriente al que fue trasladado el Grial pertenece a la geografía mítica. Lo importante aquí es el simbolismo del ocultamiento del Grial, que expresa la inaccesibilidad de una tradición secreta a partir de un determinado momento histórico.

El mensaje espiritual elaborado en torno al Grial sigue excitando la imaginación y la reflexión de nuestros contemporáneos. En resumen, la mitología del Grial forma parte de la historia religiosa de Occidente, a pesar de que, como tantas veces ocurre, llegue a confundirse con la historia de la utopía.

69. Los Templarios, convertidos en los más importantes banqueros en la época de las Cruzadas, habían acumulado riquezas considerables; gozaban además de un gran prestigio político. Con el fin de apropiarse de sus tesoros, el rey Felipe IV organizó en el año 1310 un proceso vergonzoso, acusándoles de inmoralidad y herejía. Dos años más tarde, el papa Clemente V suprimió definitivamente la Orden de los Templarios.

271. JOAQUIN DE FIORE: UNA NUEVA TEOLOGIA DE LA HISTORIA

Nacido hacia el año 1135 en Calabria, Joaquín de Fiore (Gioachino da Fiore) consagró su vida a Dios después de realizar un viaje a Tierra Santa. Ingresó en el monasterio benedictino de Corazzo, del que llegó a ser abad. Durante mucho tiempo se esforzó por incorporar su casa a la orden cisterciense; cuando su propuesta fue finalmente aceptada en el año 1188, Joaquín y su grupo de fieles ya se habían alejado de Corazzo. En 1192 fundó una nueva casa en San Giovanni di Fiore.

Joaquín se relacionó con los personajes más encumbrados; mantuvo trato con tres papas (todos los cuales le animaron a poner por escrito sus «profecías») y conoció a Ricardo Corazón de León (al que anunció, entre otras cosas, el nacimiento del Anticristo). Cuando le sobrevino la muerte, el 30 de marzo de 1202, el abad de Fiore era una de las personalidades más conocidas y respetadas del mundo cristiano. Pero contaba también con adversarios poderosos que, como veremos, lograron desacreditarlo. Su obra, abundante y a la vez difícil, abarca una serie de tratados exegéticos cuyo objeto es proponer una nueva interpretación de la Escritura.[70] Sin embargo, a causa de la leyenda creada en torno a las profecías de Joaquín de Fiore, bajo su nombre empezaron a circular numerosos textos apócrifos.

Joaquín, por su parte, rechazaba el título de profeta. Únicamente admitía poseer el don de descifrar los signos que Dios ha puesto en la historia y que se conservan en la Escritura. Él mismo reveló la fuente de su inteligencia de la historia sagrada, ciertos momentos de iluminación que le fueron otorgados por Dios (una vez durante la vigilia de pascua;[71] otra en pentecostés). Según Joaquín, dos números, el 2 y el 3, dominan y caracterizan las distintas épocas de la historia

70. Los textos más importantes fueron publicados en Venecia a comienzos del siglo XIV: *Concordia novi ac veteris Testamenti*, o *Liber Concordiae; Expositio in Apocalypsim*, y *Psalterium decem chordarum*.

71. Texto recogido por B. McGinn, *Visions of the End*, pág. 130.

universal los dos Testamentos, los dos pueblos elegidos por Dios (los judios y los gentiles) y las tres personas de la Trinidad La primera epoca (Joaquin emplea el termino *status*), la del Antiguo Testamento, estuvo dominada por Dios Padre, su religion se caracteriza por el temor que inspira la autoridad absoluta de la Ley La segunda epoca, presidida por el Hijo, es la era del Nuevo Testamento y de la Iglesia santificada por la gracia, la nota especifica de su religion es la fe Esta epoca durara cuarenta y dos generaciones, de aproximadamente treinta anos cada una (del mismo modo que, segun Mt 1,1 17, transcurrieron cuarenta y dos generaciones entre Abraham y Jesucristo) Conforme a los calculos de Joaquin, la segunda epoca finalizaria en el ano 1260, con el alba de la tercera edad, dominada por el Espiritu Santo, cuando la vida religiosa conocera la plenitud del amor, de la alegria y de la libertad espiritual Sin embargo, antes de la instauracion del tercer *status*, el Anticristo reinara durante tres anos y medio, a la vez que los fieles habran de sufrir sus ultimas pruebas, las mas terribles [73] Un papa santisimo y los *viri spirituales* —los dos grupos de religiosos el de los predicadores y el de los solitarios contemplativos— resistiran el ataque La primera edad estuvo dominada por hombres casados, la segunda por los clerigos y la tercera contara con la direccion de los monjes espirituales Durante la primera edad tuvo la primacia el trabajo, durante la segunda prevalecieron la ciencia y la disciplina, el tercer *status* estimara por encima de todo la contemplacion

Ciertamente, este esquema ternario de la historia universal y sus relaciones con la Trinidad son mas complejos, pues Joaquin tiene tambien en cuenta las series binarias (por ejemplo, los acontecimientos importantes en la historia del cristianismo estan prefigurados ya en el Antiguo Testamento) Pero es innegable la originalidad de su interpretacion En primer lugar, y al contrario que san Agustin,

72 Vease M Reeves *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages A Study of Joachimism* pags 7 11

73 Se trata de un argumento muy frecuente en la apocaliptica judia y cristiana

el abad estima que, pasadas numerosas tribulaciones, la historia conocera una epoca de bienaventuranza y de libertad espiritual En consecuencia, la perfeccion cristiana se halla ante nosotros, en el *futuro historico* (idea que ninguna teologia ortodoxa podia aceptar) Se trata, en efecto, de *historia*, no de escatologia, como lo prueba, entre otras cosas, el hecho de que tambien la tercera epoca conocera una etapa de degeneracion y finalizara en desastre y ruina, ya que la unica perfeccion incorruptible se manifestara despues del juicio final

Como era de esperar, fue ante todo el caracter concreto, historico, de la tercera epoca lo que suscito a la vez la oposicion eclesiastica, el entusiasmo de los religiosos y el fervor popular Joaquin se integra en el gran movimiento reformador de la Iglesia, activo a partir del siglo XI Esperaba una verdadera reforma —una *reformatio mundi*, entendida como una nueva irrupcion de la divinidad en la historia— y no simplemente un retorno al pasado [74] No rechazaba las instituciones tradicionales —el papado, los sacramentos, el sacerdocio—, sino que les atribuia una funcion mas bien modesta El ministerio y el poder de los papas quedaban por ello fundamentalmente alterados [75] Los sacramentos no parecen ya indispensables en la Iglesia futura, dominada por el Espiritu Santo [76] En cuanto a los sacerdotes, no desapareceran, pero la direccion de la Iglesia pertenecera a los monjes, los *viri spirituales*, aunque se tratara de una direccion puramente espiritual, no de una potestad ejercida sobre las instituciones externas de la Iglesia

Estimaba el abad que, durante la tercera epoca, la obra de Cristo seria completada bajo la guia del Espiritu Santo Pero esta concepcion significaba posiblemente la anulacion de la funcion capital de Cristo en la historia de la salvacion En cualquier caso, la impor

74 Vease B McGinn *Visions of the End* pag 129

75 B McGinn «Apocalypticism in the Middle Ages» pag 282 rectificando la opinion de M Reeves *The Influence of Prophecy* pags 395 397

76 B McGinn «Apocalypticism» pag 282 vease la bibliografia citada en n 82

77 Esta es la causa de que medio siglo despues de la muerte de Joaquin los espirituales franciscanos se sintieran consternados al serles negada la libertad de practicar la «vida nueva» vease B McGinn ibid pag 282

tancia atribuida por Joaquín al predominio de lo *espiritual* sobre las *instituciones* en la Iglesia futura se oponía decididamente a las instituciones que habían triunfado durante el siglo XIII. Desde este punto de vista, las ideas de Joaquín constituían una crítica radical de la Iglesia de su siglo.[78] El abad de Fiore anunció la fundación futura de dos nuevas órdenes; la creada por Francisco de Asís refleja probablemente las ideas joaquinianas. En efecto, los franciscanos creían que san Francisco, en virtud de su existencia ejemplar (pobreza, humildad, amor hacia toda criatura viviente), había realizado en su misma vida un nuevo «advenimiento» de Cristo. En París estalló en el año 1254 un gran escándalo cuando el franciscano Gerardo de Borzo San Domino publicó, bajo el título de *Introducción al Evangelio Eterno*, tres textos comentados del abad calabrés, a los que añadió una introducción y comentarios. Proclamaba que la autoridad de la Iglesia católica se acercaba a su fin y que muy pronto, en 1280, aparecería una nueva Iglesia espiritual, la del Espíritu Santo. Los teólogos de la Universidad de París aprovecharon esta oportunidad inesperada para denunciar la herejía y el peligro de las órdenes mendicantes. Por otra parte, desde hacía algún tiempo Joaquín de Fiore había dejado de ser *persona grata* ante los papas. En 1215, su doctrina sobre la Trinidad fue condenada. Después del «escándalo» del *Evangelio Eterno*, el papa Alejandro IV condenó en el año 1263 las ideas capitales del abad.

Pero Joaquín no dejó de contar en adelante con admiradores de talla, como Dante, que lo presenta en el *Paraíso*. Los manuscritos de sus obras se multiplican y circulan por toda Europa occidental. Directa o indirectamente, el joaquinismo influyó en los *fraticelli*, en los begardos y beguinas, a la vez que el esquema joaquiniano reaparece en las obras de Arnoldo de Villanova y sus discípulos.[79] Más tarde, hacia finales del siglo XVI y comienzos del XVII, las primeras generaciones de jesuitas descubren la importancia de la concepción joaquiniana del tercer *status*. En efecto, eran sensibles al drama de

78. B. McGinn, *Visions of the End*, pág. 129.
79. Véase M. Reeves, *The Influence of Prophecy*, págs. 175-241.

su época, la inminencia del combate decisivo contra el mal, identificado con Martín Lutero (!).[80] En Lessing reaparecen ciertas pervivencias inesperadas de las ideas expuestas por el profeta calabrés; en *La educación del género humano* desarrolla el filósofo la tesis de la revelación continua y progresiva que culmina en una tercera época.[81] La resonancia de las ideas de Lessing fue considerable; es probable que a través de los saint-simonianos influyera en Augusto Comte y en su doctrina de los tres estados. Fichte, Hegel y Schelling también estuvieron marcados, siquiera en virtud de razones diferentes, por la idea joaquiniana de una tercera época inminente que renovaría y completaría la historia.

80. Ibíd., págs. 274 y sigs.

81. Es cierto que Lessing concebía la tercera edad como el triunfo de la razón, gracias a la educación, pero ello, a su entender, no dejaba de constituir la culminación de la revelación cristiana. Se refiere, en efecto, con simpatía y admiración, «a ciertos entusiastas de los siglos XIII y XIV», cuyo único error fue proclamar demasiado pronto «el nuevo evangelio eterno»; (véase K. Löwith, *Meaning in History*, pág. 208).

Capítulo XXXV

Teologías y místicas musulmanas

272. Los fundamentos de la teologia mayoritaria

Como ya se ha visto (véase pág. 114, *supra*), la unidad de la comunidad musulmana (*ummah*) se perdió como consecuencia de la ruptura entre el sunnismo (basado en la *sunna*, la «práctica tradicional») y el chiísmo, que pretendía enlazar con el primero y «verdadero» califa, Alí. Por otra parte, «ya desde el principio, el islam se diversificó en una pluralidad asombrosa de sectas o escuelas, que han luchado entre sí y han llegado incluso a lanzarse mutuas condenas. Cada una de ellas se presenta como poseedora por excelencia de la verdad revelada. Muchas desaparecieron en el curso de la historia y es posible que en cualquier momento se produzcan nuevas extinciones, pero son muchas a la vez las que han subsistido —a veces se trata de las más antiguas— hasta nuestros días con una notable vitalidad, decididas a perpetuarse y a seguir enriqueciendo, mediante nuevas aportaciones, el cúmulo de creencias e ideas legadas por sus antepasados».[1]

El sunnismo representó, y representa todavía, el islam mayoritario. Se caracteriza ante todo por la importancia que atribuye a la interpretación literal del Corán y de la tradición, así como por el papel

1. H. Laoust, *Le schismes dans l'Islam*, pags. V VI.

decisivo de la jurisprudencia, la *sharî'at*. Pero la *sharî'at* abarca un ámbito más amplio que los sistemas jurídicos de tipo occidental. Por una parte, codifica no sólo las relaciones del creyente con la comunidad y el Estado, sino también con Dios y con su propia conciencia. La *sharî'at* significa la expresion de la voluntad divina, tal como fue revelada a Mahoma. De hecho, para el sunnismo, ley y teología son solidarias. Sus fuentes son: la interpretación del Corán; la *sunna* o tradición, basada en la actividad y las palabras del Profeta; la *ijmâ* o consenso de los testimonios emitidos por los compañeros de Mahoma y sus herederos; la *ijtihâd* o reflexión personal cuando el Libro y la *sunna* guardan silencio.

Desde nuestro punto de vista, sería inútil estudiar las cuatro escuelas de jurisprudencia reconocidas como canonicas por la comunidad sunnita.[2] Todas ellas utilizaron el método racional conocido por *kalâm*, término árabe que significa «discurso, palabra», pero que terminó por referirse a la teología.[3] Los teólogos más antiguos fueron los motazilitas, grupo de pensadores que se organizó ya en la primera mitad del siglo II de la Égira en Basra. Su doctrina se impuso rápidamente y durante algún tiempo llegó incluso a ser considerada la teología oficial del islam sunnita. De las cinco tesis fundamentales de los motazilitas, las más importantes son las dos primeras: a) el *Tawhîd* (la unicidad de Dios): «Dios es único, nada se le parece; no es ni cuerpo ni individuo ni sustancia ni accidente. Está más allá del tiempo. No puede habitar en un lugar o en otro; no es objeto de los atri-

2. Se trata de las escuelas hanafita, malikita, shâfi y hanbalita. Se hallara una breve exposicion sobre sus fundadores y sus mas ilustres representantes en Toufic Fahd, *L'Islam et les sectes islamiques*, pags. 31 y sigs

3. Vease en especial la monumental obra de H. A Wolfson, *Philosophy of the Kalâm* Tengase ademas en cuenta que el termino *motakallim*, «el que habla», dio origen a *Motakallimûm*, «los que se ocupan de la ciencia del *kalâm*», los «teologos» Para algunos filosofos, como al Fârabi o Averroes, «los *motakallimûm* son sobre todo apologistas, cuya atencion se centra no en una verdad demostrada o demostrable, sino mas bien en sostener con todos los recursos de su dialectica teologica los articulos de su credo religioso tradicional» (vease H Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, pags 152-153)

butos o las cualificaciones de las criaturas. No está ni condicionado ni determinado, no engendra ni es engendrado ... Él creó el mundo sin arquetipo alguno preestablecido y sin auxiliar».[4] Como corolario, los motazilitas niegan los atributos divinos y sostienen que el Corán ha sido creado; b) la justicia divina, que implica el libre albedrío, por el que el hombre es responsable de sus actos.

Las tres últimas tesis se refieren sobre todo a los problemas de la moral individual y a la organización política de la comunidad.

En un determinado momento, después del califato de al-Ma'mûn, que abrazó de todo corazón el motazilismo y lo proclamó doctrina de Estado, la comunidad sunnita conoció una crisis especialmente grave. La unidad fue preservada por al-Ash'arî (260/873-324/935).[5] Si bien se atuvo a la teología motazilita hasta la edad de cuarenta años, al-Ash'arî la abandonó públicamente en la Gran Mezquita de Basra y consagró el resto de su vida a conciliar las diferentes tendencias que se enfrentaban dentro del sunnismo. En contra de los literalistas, al-Ash'arî admite el valor de la demostración racional, pero a la vez critica la supremacía absoluta de la razón, tal como la profesaban los motazilitas. Según el Corán, la fe en el *ghayb* (lo invisible, lo suprasensible, el misterio) es indispensable para la vida religiosa. Pero resulta que el *ghayb* supera la demostración racional. También en contra de los motazilitas, admite al-Ash'arî que Dios posee los atributos y los nombres que se mencionan en el Corán, pero «sin preguntarse cómo»; deja «frente a frente, sin mediación, la fe y la razon». También profesa que el Corán es increado, en cuanto que Palabra divina eterna, a diferencia de «la enunciación humana manifestada en el tiempo».[6]

No faltaron las críticas, formuladas sobre todo por los motazilitas y los literalistas, pero la escuela ash'arita dominó durante siglos

4 Al-Ash'arî, traducido por H. Corbin, *op. cit.*, pag. 158. Vease el estudio de H. A. Wolfson, *Philosophy of the Kalâm*, pags 129 y sigs.; vease tambien H. Laoust, *op cit.*, s. v. *mu'tazilisme, mu'tazilite*

5 Vease H. A. Wolfson, *op. cit.*, pags 248 y sigs, etc., H Laoust, *op cit.*, pags. 127 y sigs., 177 y sigs., 200 y sigs.

6. H Corbin, *op cit.*, pags. 165 y sigs.

casi todo el islam sunnita. Entre sus aportaciones más importantes merece una mención especial su análisis profundo de las relaciones entre la fe y la razón. Una misma realidad espiritual puede ser captada tanto por la fe como por la razón, «pero en cada caso se trata de un modo de percepción cuyas condiciones son tan diferentes que no es posible ni confundirlas ni sustituir una por otra o prescindir de la una para quedarse con la otra».[7] A pesar de ello, concluye Corbin, «al hacer frente a la vez a motazilitas y literalistas, el ash'arismo no deja de situarse en el terreno de aquéllos».[8] Pero en ese terreno resultaría difícil desarrollar la exégesis de la revelación pasando del sentido exotérico al sentido esotérico.

273. EL CHIISMO Y LA HERMENEUTICA ESOTERICA

El islam, lo mismo que el judaísmo y el cristianismo, es una «religión del Libro». Dios se ha manifestado en el Corán a través de su mensajero, el Ángel, que dictó al Profeta la palabra divina. Desde el punto de vista legal y social, los «cinco pilares de la fe» (véase p. 112) constituyen la esencia de la vida religiosa. Sin embargo, el ideal del creyente es comprender el sentido «verdadero» del Corán, la verdad de orden ontológico, expresada mediante el término *haqîqat*. Los profetas, y en especial el último de todos ellos, Mahoma, enunciaron en sus textos inspirados la Ley divina, la *sharî'at*. Pero los textos son susceptibles de interpretaciones diversas, empezando por la más evidente, la interpretación literal. Según el yerno del Profeta, Alí, el primer imán, «no hay ningún versículo coránico que no tenga cuatro sentidos: el exotérico (*zâhir*), el esotérico (*bâtin*), el límite (*hadd*) y el proyecto divino (*mottala'*). El exotérico es para la reci-

7. Ibid., pag. 177. Vease tambien Fazlur Rahman. *Islam*, pags. 91 y sigs., H. A Wolfson, *op cit*, pags 526 y sigs

8 H Corbin, *op cit*, pag. 177. «Si el ash'arismo ha sobrevivido a tantos ataques y criticas, preciso es admitir que en el se reconocio a si misma la conciencia del islam sunnita» (vease ibid, pag. 178)

tación oral; el esotérico es para el conocimiento interior; el límite son los enunciados que establecen lo lícito y lo ilícito; el proyecto divino es lo que Dios se propone realizar en el hombre mediante cada versículo».[9] Esta concepción es peculiar del chiísmo, pero la comparten también numerosos místicos y teólogos musulmanes. Como escribe un gran filósofo iraní, Nâsir-e Khosraw (siglo V/XI), «la religión positiva (la *sharî'at*) es el aspecto exotérico de la Idea (la *haqîqat*) y la Idea es el aspecto esotérico de la religión positiva ... La religión positiva es el símbolo (*mithâl*); la Idea es lo simbolizado (*manithûl*)».[10]

La «Idea» (la *haqîqat*) exige la intervención de «maestros iniciadores» para que resulte accesible a los fieles. Para los chiítas, los maestros iniciadores, los guías espirituales por excelencia, son los imanes.[11] En efecto, la más antigua exégesis espiritual del Corán se encuentra en la enseñanza esotérica impartida por los imanes a sus discípulos. Esta enseñanza ha sido fielmente transmitida y constituye un imponente *corpus* (veintiséis tomos infolio en la edición de Majlisî). La exégesis practicada por los imanes y por los autores chiítas se basa en el carácter complementario de dos términos clave: *tanzîl* y *ta'wîl*. El primero designa la religión positiva, la letra de la revelación descendida del mundo superior gracias al dictado del Ángel. Por el contrario, *ta'wîl* hace «retornar al origen», es decir, al sentido verdadero y original del texto sagrado. Según un texto is-

9. Traduccion de H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, pag. 30. Vease la teoria de los cuatro sentidos en la teologia cristiana medieval (sentidos literal, alegorico, moral y analogico).

10. Traduccion de H. Corbin, *op cit.*, pag. 17. Segun un *hadîth*, que se remonta al Profeta mismo, «el Coran tiene una apariencia externa y una profundidad oculta, un sentido exoterico, y un sentido esoterico; este sentido esoterico, a su vez, apunta a un sentido esoterico», y asi sucesivamente hasta siete sentidos esotericos; vease H. Corbin, *op cit*, pag 21.

11. Tengase en cuenta que el termino arabe *Imâm* designaba originalmente al individuo que dirigia la plegaria publica, es decir, el califa. Entre los chiitas, el iman, aparte de su cometido espiritual, representa la mas alta dignidad politico-religiosa.

mailita (véase § 274, *infra*), «es hacer que algo vuelva a su origen. Quien practica el *ta'wîl*, por consiguiente, es alguien que *desvía* el enunciado de su apariencia exterior (exotérica, *zâhîr*) y lo hace retornar a su verdad, a su *haqîqat*».[12]

Contrariamente a las opiniones de los ortodoxos, los chiítas estiman que después de Mahoma se inicia un nuevo ciclo, el de la *walâyat* («amistad, protección»). La «amistad» de Dios revela a los profetas y a los imanes las significaciones secretas del Libro y de la tradición, haciendo de este modo que sean capaces de iniciar a los fieles en los misterios divinos. «Desde este punto de vista, el chiísmo es la gnosis del islam. El ciclo de la *walâyat*, por consiguiente, es la trayectoria del islam que sucede al Profeta, es decir, del *bâtin* que sucede al *zâhir*, de la *haqîqat* que sucede a la *sharî'at*.»[13] De hecho, los primeros imanes pretendían mantener el equilibrio entre la religión positiva y la «Idea», sin disociar *bâtin* y *zâhir*. Pero las circunstancias impidieron mantener ese equilibrio y, en consecuencia, la unidad del chiísmo.

Recordemos brevemente la dramática historia de este movimiento. Aparte de la persecución política por parte de los califas omeyas y la animosidad de los doctores de la Ley, el chiísmo hubo de sufrir mucho por culpa de sus propias disensiones internas, que dieron origen a numerosas sectas y cismas. El jefe religioso era el imán, es decir, un descendiente directo de Alí, por lo que a la muerte del sexto imán, Ya'far al-Sâdik (año 148/765) estalló una crisis. Su hijo Isma'îl, investido ya por su padre, murió prematuramente. Una parte de los fieles se adhirió al hijo de este último, Mohamet ibn Isma'îl, al que proclamaron séptimo imán; éste es el grupo de los ismailitas o chiítas septimanianos. Otros fieles reconocieron como séptimo imán al hermano de Isma'îl, Mûsâ Kâzem, que también había sido investido por Ya'far. Su descendencia se perpetuó hasta el duodécimo imán, Mohamet al-Mahdî, desaparecido misteriosamente en el año 260/874 a la edad de

12. Kalâm-e Pir, traducido por H. Corbin, ibíd., pág. 27.
13. H. Corbin, *op. cit.*, pág. 46.

cinco, el mismo día en que murió su joven padre, el penúltimo Imâm.[14] Este es el grupo de los chiítas duodecimanianos o imâmîya, los más numerosos. En cuanto a los números 7 y 12, han sido abundantemente comentados por los teósofos de las dos ramas chiítas.[15]

Desde el punto de vista legal, las diferencias más importantes con respecto a la ortodoxia sunnita se reducen a: a) el matrimonio temporal, y b) la licencia para disimular las opiniones religiosas, secuela de la época de las persecuciones. Las innovaciones aportadas por las dos ramas del chiísmo se evidencian sobre todo en el plano de la teología. Ya se ha visto la importancia de la gnosis y el esoterismo. Según ciertos teólogos sunnitas y autores occidentales, fue precisamente la enseñanza secreta de los imanes el vehículo por el que penetraron en el islam chiíta numerosas concepciones extrañas, especialmente gnósticas e iranias, como la idea de la emanación divina en etapas sucesivas y la inserción de los imanes en ese mismo proceso; la metempsicosis; ciertas teorías cosmológicas y antropológicas, etc. Pero hemos de tener en cuenta que en el sufismo se advierten fenómenos similares (véase § 275, *infra*) y que lo mismo ocurre en la Cábala (véase § 289, *infra*) y en la historia del cristianismo. Lo que importa poner de relieve en todos estos casos no es el hecho en sí mismo, concretamente el préstamo de ideas y métodos espirituales extraños, sino su reinterpretación y articulación por parte de los sistemas que los han asimilado.

14. Sobre la desaparición del duodécimo imán y sus consecuencias, en especial de orden espiritual, véase H. Corbin, *En Islam iranien* IV, págs. 303-389. Esta desaparición señala el comienzo del «ocultamiento menor», que durará diez años, durante los cuales el imán oculto se comunica en diversas ocasiones con ciertos mensajeros. Al no haber designado sucesor, en el año 329/940 comienza el «gran ocultamiento» o historia secreta del duodécimo imán.

15. Conviene mencionar una tercera rama, los zaidîya, que reciben su nombre del quinto imán, Zaid (m. en 724). Son menos numerosos y se aproximan más a los sunnitas; de hecho, no atribuyen al imán virtudes sobrenaturales, como hacen sobre todo los ismailitas (véase § 274).

Por otra parte, la posicion del imán ha suscitado las criticas de la ortodoxia mayoritaria, especialmente cuando algunos chiítas llegan a comparar al Maestro con el Profeta. Antes nos hemos referido (véase pág. 94, n. 2, *supra*) a algunos ejemplos de la inevitable mitologizacion experimentada por la biografia de Mahoma. No resultaría difícil multiplicarlos. Así, la luz que irradiaba de la cabeza de su padre (alusión a la «luz de gloria mahometana»); Mahoma era el Hombre Perfecto (*insân kâmil*) hecho intermediario entre Dios y los hombres. Un *hadith* narra que Dios le había dicho: «De no haber existido tu, no habria creado yo las esferas». Hemos de añadir que, para numerosas cofradias místicas, el objetivo final del adepto era la union con el Profeta.

Para los sunnitas, sin embargo, no se podía situar al imán a la par que el Profeta. No dejaban de reconocer la excelencia y la nobleza de Alí, pero rechazaban la idea de que no hubiera descendientes legitimos del Profeta aparte de Alí y su familia. Los sunnitas negaban sobre todo la creencia de que el imán está inspirado por Dios o incluso de que es una manifestación de Dios.[16] En efecto, los chiítas reconocían en Alí y en sus descendientes una particula de la Luz divina —o, según otros, una sustancia divina—, sin que ello implique la idea de la encarnación. Podríamos decir, más correctamente, que el imán es una epifanía divina, una teofania (en algunos místicos hallamos una creencia similar, aunque no referida al imán; véase pág. 170). En consecuencia, para los chiitas duodecimanianos, igual que para los ismailitas, el imán pasa a ser el intermediario entre Dios y sus fieles. No sustituye al Profeta, pero completa su obra y comparte su prestigio. Concepcion audaz y original, pues deja abierto el futuro de la experiencia religiosa. Gracias a la *walâyat*, a la «amistad de Dios», el iman puede descubrir y tambien revelar a sus fieles dimensiones aún insospechadas del islam espiritual.

16 Los nussairitas de Siria, surgidos del ismailismo, consideraban a Alî superior al Profeta, y algunos de ellos llegaron incluso a divinizarlo, pero esta concepcion fue rechazada por los chiitas

274. EL ISMAILISMO Y LA EXALTACION DEL IMAN. LA GRAN RESURRECCION. EL MAHDI

Estamos empezando apenas a conocer el ismailismo gracias, sobre todo, a los trabajos de W. Ivanow. Son pocos los textos que nos quedan de la primera época. Después de la muerte del imán Isma'îl, la tradición habla de tres imanes ocultos. En el año 487/1094 la comunidad ismailita se escindió en dos ramas: los «orientales», es decir, los de Persia, cuyo centro se hallaba situado en la «encomienda» de Alamut (fortaleza de las montañas suroccidentales del Mar Caspio), y los «occidentales», es decir, los que habitaban en Egipto y el Yemen. El plan de la presente obra no permite llevar a cabo un analisis, siquiera somero, del complejo cuadro que forman la cosmología, la antropología y la escatología ismailitas.[17] Señalemos, sin embargo, que, según los autores ismailitas, el cuerpo del iman no es de carne, sino que, a semejanza del de Zaratustra (vease § 101, *supra*), es el fruto de un rocío celeste absorbido por sus padres. La gnosis ismailita entiende por la divinidad (*lâhît*) del iman su «nacimiento espiritual», que lo convierte en soporte del «Templo de Luz», templo puramente espiritual. «Su imanato, su "divinidad", es el *corpus mysticum* constituido por todas las formas de luz de sus adeptos.»[18]

Aún mas audaz es la doctrina del ismailismo reformado de Alamut.[19] El 17 de Ramazan del año 559 (8 de abril de 1164), el iman

17 Se habla del Principe o del Organizador primordial, del Misterio de los Misterios, de la procesion del Ser a partir de la Inteligencia Primera y del Adan Espiritual, de las dos jerarquias — celeste y terrena— que, segun expresion de H. Corbin, «simbolizan la una junto con la otra, etc.», vease H Corbin, *Histoire*, pags 110-136, donde se resumen los trabajos citados en nuestra bibliografia de la pag 393 La historia del ismailismo ha sido estudiada por H Laoust, *Les schismes dans l'Islam, op cit*, pags 140 y sigs., 184 y sigs

18 H Corbin, *op cit*, pag 274

19 La fortaleza de Alamut y el ismailismo reformado suscitaron en Occidente todo un folclore en torno a los «asesinos» (termino derivado, segun Sylvestre de Sacy, de *hashshashîn*, pues se suponia que los adeptos tomaban *hashish*) Sobre esta leyenda, vease L Olschki, *Marco Polo's Asia*, pags. 368 y sigs, asi como las restantes obras citadas en nuestra bibliografia, pag 274, *infra*

proclamó ante sus fieles la «Gran Resurrección». «Esta proclamación implicaba nada menos que el advenimiento de un puro islam espiritual, liberado de todo espíritu legalista, de toda servidumbre a la Ley, una religión personal, pues hace descubrir y vivir el sentido espiritual de las revelaciones proféticas.»[20] La captura y destrucción de la fortaleza de Alamut por los mongoles en el año 654/1251 no puso fin a este movimiento; el islam espiritual se perpetuó, aunque disfrazado, en las cofradías de los sufíes.

Según el ismailismo reformado, la persona del imán precede a la del Profeta. «Lo que el chiísmo duodecimano medita como algo que se sitúa al término de una perspectiva escatológica, el ismailismo de Alamut lo realiza "en el presente" en virtud de una anticipación de la escatología que viene a ser una insurrección del espíritu contra todas las servidumbres.»[21] Al ser el imán el «Hombre Perfecto» o el «Rostro de Dios», el conocimiento del imán viene a ser «el único conocimiento de Dios accesible al hombre». Según Corbin, en las sentencias siguientes habla el imán eterno: «Los profetas pasan y cambian. Nosotros, sin embargo, somos hombres eternos». «Los Hombres de Dios no son Dios mismo, pero tampoco son separables de Dios.»[22] En consecuencia, «el imán eterno como teofanía hace posible tan sólo una ontología, pues siendo *lo* revelado, es el *ser* como tal. Es la Persona absoluta, el Rostro divino eterno, el supremo Atributo divino que es el Nombre supremo de Dios. En su forma terrena es la epifanía del Verbo supremo, portador de la verdad en cada época, manifestación del Hombre Eterno que a su vez manifiesta el Rostro de Dios».[23]

Igualmente significativa es la creencia de que, en el hombre, el conocimiento de sí mismo presupone el conocimiento del imán (bien entendido que se trata de un conocimiento espiritual, del encuentro, en el *mundus imaginalis*, con el imán oculto, invisible,

20. H. Corbin, *op. cit.*, pág. 139.
21. Ibíd., pág. 142.
22. Ibíd., pág. 144.
23. Ibíd., págs. 144-145.

inaccesible a los sentidos). Un texto ismailita afirma: «Quien muere sin haber conocido a su imán, muere de la muerte de los inconscientes». Con razón ve Corbin en las líneas que siguen posiblemente el mensaje supremo de la filosofía ismailita: «El imán ha dicho: Estoy con mis amigos en todo lugar en que me busquen, en la montaña, en la llanura y en el desierto. Aquel a quien yo revele mi esencia, es decir, el conocimiento místico de mí mismo, ya no necesitará una proximidad física. En eso consiste la Gran Resurrección».[24]

El imán invisible ha desempeñado un papel decisivo en la experiencia mística de los ismailitas y de otras ramas del chiísmo. Hemos de añadir que en otras tradiciones religiosas (la India, el cristianismo medieval, el hassidismo) aparecen concepciones análogas acerca de la santidad e incluso la «divinidad» de los maestros espirituales.

Conviene señalar que la imagen fabulosa del imán oculto va muchas veces asociada al mito escatológico del Mahdí, literalmente «el Guía» (es decir, «el que es guiado por Dios»). Este término no aparece en el Corán, mientras que numerosos autores sunnitas lo aplican a diversos personajes históricos.[25] Pero su prestigio escatológico es lo que más ha llamado la atención. Para algunos, el Mahdí fue Jesús (ʾIsâ), pero los teólogos en su mayor parte lo hacen descendiente de la familia del Profeta. Para los sunnitas, el Mahdí, si bien inaugura la *renovatio* universal, no es el Guía infalible tal como lo proclaman los chiítas, que identificaron al Mahdí con el duodécimo imán.

El ocultamiento y la reaparición del Mahdí al final de los tiempos desempeñaron un papel importante en la piedad popular y en las crisis milenaristas. Para una determinada secta (los kaisaniyas), el

24. Ibíd., pág. 149.

25. Véanse las referencias en el artículo de D. B. McDonald, *Shorter Encyclopaedia of Islam*, 310. Entre los estudios más competentes y detallados acerca de las leyendas y creencias referentes a la figura del Mahdî, véase Ibn Khaldûn, *The Muqaddimah* II, trad. Rosenthal, págs. 156-206.

Mahdí sería Mahoma, hijo de Alí, con una esposa distinta de Fatma. Sigue vivo, pero yace en la tumba del monte Radwâ, de donde sus fieles esperan que retorne. Al igual que en todas las tradiciones, la proximidad del fin de los tiempos se caracteriza por una degeneración radical de los hombres y por determinados signos específicos: la *Ka'ba* desaparecerá, los ejemplares del Corán se quedarán con sus páginas en blanco, se dará muerte el que pronuncie el nombre de Alá, etc. La epifanía del Mahdí inaugurará, para los musulmanes, una época de prosperidad y justicia sin igual hasta entonces sobre la tierra. El reinado del Mahdí durará cinco, siete o nueve años. Obviamente, la espera de su aparición alcanza su paroxismo durante las épocas plagadas de desastres. Muchos dirigentes políticos han tratado de alcanzar el poder, y lo han conseguido en numerosas ocasiones, proclamándose Mahdí.[26]

275. Sufismo, esoterismo y experiencias místicas

El sufismo representa la dimensión mística del islam y una de las más importantes tradiciones del esoterismo musulmán. La etimología árabe de *sufi* parece derivar de *sûf*, «lana», por alusión al manto de lana que llevaban los sufíes. Este término se difunde a partir del siglo III/XI. Según la tradición, los antepasados espirituales del sufismo se contaban entre los compañeros del Profeta; por ejemplo, Salmân al-Fârîsi, el barbero persa que habitaba en la casa del Profeta y que pasó a ser el modelo de la adopción espiritual y de la iniciación mística, o Uways al-Qaranî, cuya devoción fue exaltada por Mahoma.[27] Menos conocidos son los orígenes de las tendencias ascéticas,[28] pero verosímilmente se perfilan

26. Véase, por ejemplo, el Madhî del Sudán, vencido por lord Kitchener en el año 1885.

27. Véanse L. Massignon, «Salam Pâk et les prémices de l'Islam iranien»; A. M. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, págs. 28 y sigs.

28. En el siglo III de la Égira, la mayor parte de los sufíes estaban casados, pero dos siglos más tarde los casados eran ya una minoría.

ya bajo la dinastía de los Omeyas. En efecto, muchos fieles se sintieron decepcionados por la indiferencia religiosa de los califas, que únicamente se preocupaban de la continua expansión del Imperio.[29]

El primer místico-asceta es Hasan al-Basrî, muerto en 110/728, célebre por su piedad y su profunda tristeza, pues pensaba constantemente en el día del juicio. A otro contemplativo, Ibrâhîm ibn Adham, se atribuye haber definido las tres fases de la ascesis (*zuhd*): a) renunciar al mundo; b) renunciar a la felicidad de saber que se ha renunciado al mundo; c) comprobar tan absolutamente la falta de importancia del mundo como para ni siquiera tenerlo en cuenta.[30] Râbî'a, muerta en 185/801, una esclava manumitida por su amo, introdujo en el sufismo el amor gratuito y absoluto a Dios. El enamorado de Dios no debe pensar ni en el paraíso ni en el infierno. Râbî'a fue la primera entre los sufíes en hablar de los celos de Dios. «¡Oh mi esperanza y mi reposo y mi delicia! ¡A nadie puede amar el corazón que no seas tú!»[31] La plegaria nocturna era para Râbî'a una larga y amorosa conversación con Dios.[32] Sin embargo, como han demostrado investigaciones recientes,[33] Ya'far al-Sâdik, el sexto imán, muerto en 148/765, uno de los grandes maestros del sufismo antiguo, ya había definido la experiencia mística en términos de amor divino («un fuego divino que devora al hombre por completo»). Ello demuestra la vinculación existente entre el chiísmo y la primera fase del sufismo.

En efecto, la dimensión esotérica del islam (*bâtin*), específica del chiísmo, fue identificada en la *sunna* ante todo con el sufismo. Según Ibn Khaldûn, «los sufíes estaban saturados de las teorías del

29. Más tarde identificaron los sufíes el «gobierno» con el «mal»: véase A. M. Schimmel, *op. cit.*, pág. 30. También han de tenerse en cuenta las influencias del monacato cristiano; véase M. Molé, *Les mystiques musulmans*, págs. 8 y sigs.

30. Véase A. M. Schimmel, ibíd., pág. 37.

31. Traducción de M. Smith, *Râbî'a the Mystic*, pág. 55.

32. Véase el texto traducido en ibíd., pag. 27.

33. Véase P. Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique*, págs. 160 y sigs.

chiísmo». Los mismos chiítas consideraban sus propias doctrinas como fuente e inspiración del sufismo.[34]

De todos modos, las experiencias místicas y las gnosis teosóficas se insertaban con dificultad en el islam ortodoxo. El musulmán no se atrevía a imaginar una relación íntima, hecha de amor espiritual, con Alá. Le bastaba abandonarse en manos de Dios, obedecer a su Ley y completar la enseñanza del Corán con la tradición (*sunna*). Seguros de su erudición teológica y de su dominio de la jurisprudencia, los ulemas se consideraban los únicos jefes religiosos de la comunidad. Los sufíes, por el contrario, eran descaradamente antirracionalistas; para ellos, el verdadero conocimiento religioso se obtenía mediante la experiencia personal que desembocaba en una unión momentánea con Dios. Desde el punto de vista de los ulemas, las consecuencias de la experiencia mística, así como las interpretaciones propuestas por los sufíes, eran una amenaza dirigida contra las bases mismas de la teología ortodoxa.

Por otra parte, la «vía» del sufismo implicaba necesariamente el reclutamiento de unos «discípulos», con una iniciación y una larga instrucción a cargo de un maestro. Esta relación excepcional entre el maestro y sus discípulos llevó enseguida a la veneración del *sheikh* y al culto de los santos. Como escribe al-Hujwîri, «sabe que el principio y el fundamento del sufismo, igual que el conocimiento de Dios, se apoyan en la santidad».[35]

Estas novedades inquietaban a los ulemas, y no sólo por lo que entrañaban de amenaza o indiferencia ante su autoridad. Para los teólogos ortodoxos, los sufíes eran sospechosos de herejía. En efecto, co-

34. Véase S. H. Nasr, «Shi'ism and Sufism», págs. 105 y sigs. Ha de tenerse también en cuenta el hecho de que, durante los primeros siglos del Islam, resultaba difícil precisar si un autor era sunnita o chiíta; véase ibíd., págs. 106-107. La ruptura entre el chiísmo y el sunnismo se produjo cuando algunos maestros sufíes presentaron una nueva interpretación de la iniciación espiritual y de la «amistad divina» (véase *infra*). El sufismo shî'ita desapareció a partir del siglo III-IX, para reaparecer luego en el VII-XIII.

35. *Kashf al-Mahjûb*, trad. R. A. Nicholson, pág. 363; H. A. Gibb, *Mohammedanism*, pág. 138.

mo veremos enseguida, en el sufismo se advertían influencias, consideradas sacrílegas o nefastas, del neoplatonismo, de la gnosis y del maniqueísmo. Algunos sufíes, como el egipcio Dhû'n-Nûn (m. en 245/859) y al-Nûri (m. en 295/907), fueron acusados ante el califa como sospechosos de herejía, mientras que los grandes maestros al-Hallâj y Sohrawardî terminaron por ser ejecutados (véanse §§ 277 y 280). Todo ello obligó a los sufíes a comunicar sus experiencias y sus concepciones tan sólo a discípulos seguros y en el marco restringido de los iniciados.

Sin embargo, el movimiento siguió adelante, pues respondía a «los instintos religiosos del pueblo, instintos en parte congelados por la enseñanza abstracta e impersonal de los ortodoxos, pero que encontraban un respiro en la actitud religiosa más personal y emotiva de los sufíes».[36] En efecto, al margen de la instrucción iniciática reservada a los discípulos, los maestros sufíes fomentaban los «conciertos espirituales» públicos. Los cánticos religiosos, la música instrumental (flautas de cana, címbalos, tambores), la danza sagrada, la repetición incansable del nombre de Dios (*dhikr*) emocionaban al pueblo tanto como a las minorías espirituales. Más adelante insistiremos en el simbolismo y en la función de la música y de la danza sagradas (véase § 282). El *dhikr* se asemeja a una plegaria de los cristianos de Oriente, el *monologistos*, que consistía únicamente en la repetición continua del nombre de Dios o de Jesús.[37] Como más adelante veremos (véase § 283), la técnica del *dhikr* (lo mismo que la práctica hesicasta) presenta a partir del siglo XII una morfología extremadamente compleja que implica una «fisiología mística» y un método de tipo yoga (posturas corporales específicas, disciplina de la respiración, manifestaciones cromáticas y acústicas, etc.), lo que hace probables los influjos indios.

Al correr del tiempo, y con algunas excepciones, la opresión ejercida por los ulemas se aminoró hasta desaparecer por completo.

36. H. A. Gibb, *op. cit.*, pág. 135.

37. Este tipo de plegaria es mencionado siglos antes de que apareciera el *dhikr* por numerosos Padres de la Iglesia (san Nilo, Casiano, Juan Clímaco, etc.); era practicada sobre todo por los hesicastas.

Hasta los perseguidores más intransigentes terminaron por reconocer la aportación excepcional de los sufíes a la expansión y la renovación espiritual del islam.

276. ALGUNOS MAESTROS SUFÍES DESDE DHÛ'N-NÛN HASTA TIRMIDHÎ

Dhû'n-Nûn el Egipcio (m. en 245/859) había iniciado ya la práctica de disimular sus experiencias místicas. «¡Oh Dios! En público te llamo "Señor mío", pero cuando estoy a solas te llamo "¡Oh Amor mío".» Según la tradición, Dhû'n-Nûn fue el primero en formular la oposición entre *ma'rîfa*, conocimiento intuitivo («experiencia») de Dios, e *'ilm*, conocimiento discursivo. «A cada hora que pasa, el gnóstico se hace más humilde, pues cada hora le aproxima más a Dios ... Los gnósticos dejan de ser ellos mismos, pues en la medida en que existen, existen en Dios. Sus movimientos son provocados por Dios y sus palabras son las palabras que Dios ha pronunciado a través de sus lenguas, etc.»[38] Es importante mencionar el talento literario de Dhû'n-Nûn. Sus largos himnos en que celebra la gloria del Señor inauguraron la valoración mística de la poesía.

El persa Abû Yazîd Bistâmî (m. en 260/874), uno de los místicos más controvertidos del islam, no escribió ningún libro. Sus discípulos, sin embargo, se encargaron de transmitir lo esencial de sus enseñanzas en forma de relatos y máximas. Mediante una ascética especialmente severa, junto con la meditación centrada en la esencia de Dios, Bistâmî obtuvo la «aniquilación» de sí mismo, que fue el primero en formular. También fue Bistâmî el primero en describir sus experiencias místicas en términos del *mî-râj* (la ascensión nocturna de Mahoma; véase § 261). Había alcanzado la «dejación» total y, al menos momentáneamente, según creía él mismo, la unión absoluta entre el amado, el amante y el amor. Bistâmî pronunció en éxtasis «locuciones teofáticas», hablando como si fuera Dios mismo.

38. Véase M. Smith, *Readings from the Mystics of Islam*, pág. 20. Vease también A. M. Schimmel, *op. cit.*, págs. 43 y sigs.

«¿Cómo has podido llegar hasta ahí? Me he despojado de mí mismo igual que una serpiente se despoja de su piel; luego he considerado mi esencia, y resultó que yo mismo era él.» También: «Miró Dios todas las conciencias del universo y vio que estaban vacías de él, excepto la mía, en la que se vio él en plenitud».[39]

Siguiendo a otros orientalistas, Zaehner interpretó la experiencia mística de Bistâmî como resultado de una influencia india, más concretamente del Vedanta shankariano.[40] A la vista de la importancia que se atribuye a la ascesis y a las técnicas de la meditación, cabría pensar más bien en el yoga. En cualquier caso, algunos maestros sufíes dudaban de que Bistâmî hubiera alcanzado la unión con Dios. Según Junayd, «se quedó en sus comienzos, sin alcanzar el estado pleno y final». Al-Hallâj estimaba que había «llegado a los mismos umbrales de la locución divina», y pensaba que «sus palabras le venían efectivamente de Dios», pero que el camino le había sido obstaculizado por su propio «yo». «Pobre Abu Yazîd —decía—, que no supo reconocer dónde y cómo había de realizarse la unión del alma y de Dios.»[41]

Abû'l Qâsim al-Junayd (m. en 298/910) fue el verdadero maestro de los sufíes de Bagdad. Dejó numerosos tratados de teología y de mística, valiosos sobre todo por el análisis de las experiencias místicas que desembocan en la absorción del alma en Dios. Subrayaba Junayd en sus enseñanzas la importancia de la sobriedad (*sahw*), por oposición a la embriaguez espiritual (*sukr*) practicada por Bistâmî. Después de la experiencia extática que aniquila al individuo, lo que importa es conseguir la «segunda sobriedad», cuando el hombre se hace consciente de sí mismo y le son restituidos sus atributos, pero transformados y espiritualizados por la presencia de Dios. El objetivo final del místico no es la «aniquilación» (*fanâ*), sino una nueva vida en Dios (*baqâ*, «lo que resta»).

39. Trad. L. Massignon, *Lexique technique de la mystique musulmane*, págs. 276 y sigs. Véase también G. C. Anawati y L. Gardet, *Mystique musulmane*, págs. 32-33, 110-115.

40. R. C. Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, págs. 86-134.

41. L. Massignon, *op. cit.*, pág. 280; G.-C. Anawati y L. Gardet, *op. cit.*, pág. 114.

Persuadido de que la experiencia mística no puede ser formulada en una terminología racionalista, Junayd prohibía a sus discípulos hablar en presencia de los no iniciados (por quebrantar esta norma rechazó a al-Hâllaj). Sus tratados y cartas aparecen redactados en una especie de «lenguaje secreto», inaccesible al lector no familiarizado con su enseñanza.[42]

Otro maestro persa, Husayn Tirmidhî (m. en 285/898), recibió el sobrenombre de al-Hakîm, «el filósofo», por haber sido el primero entre los sufíes en utilizar la filosofía helenística. Autor prolífico (redactó unos ochenta opúsculos), Tirmidhî es conocido sobre todo por el *Sello de la Santidad* (*Khâlam al-walâya*),[43] en el que elaboró la terminología del sufismo tal como sería usada a partir de entonces. El jefe de la jerarquía sufí es el *qutb* («polo») o *ghauth* («ayuda»). Los grados de santidad que describe no constituyen en absoluto una «jerarquía del Amor», sino que se refieren a la gnosis y a las iluminaciones del santo. Con Tirmidhî se hace más explícita la insistencia en la gnosis, quedando así abierto el camino hacia las especulaciones teosóficas ulteriores.[44]

Tirmidhî insistió machaconamente en la noción de *walâyat* (la «amistad divina», la iniciación espiritual), en la que distinguía dos grados, una *walâyat* general otorgada a todos los creyentes y una *walâyat* particular reservada a una minoría espiritual, los «íntimos de Dios, que conversan y se comunican con él, pues se mantienen en estado de unión efectiva y trascendente con él». Pero, según observa Henry Corbin, «la noción de la doble *walâyat* viene postulada y ha sido establecida primeramente por la doctrina chiita».[45] Si se analizan las relaciones existentes entre la *walâyat* y la profecía, según Tirmidhî, se llega a la conclusión de que es superior la primera, pues es permanente y no está ligada a un momento histórico como la profecía. En

42. A. M. Schimmel, *op. cit.*, págs. 57 y sigs. Véase también R. C. Zaehner, *op. cit.*, págs. 135-161.

43. Puede verse la lista de los capítulos en L. Massignon, *Lexique technique*, págs. 289-292.

44. A. M. Schimmel, *op. cit.*, pág. 57.

45. H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, pág. 274. Véase también S. H. Nasr, *Shî'ism and Sufism* (= *Sufi Essays*) págs. 110 y sigs.

efecto, el ciclo de la profecía se acaba con Mahoma, mientras que el ciclo de la *walâyat* se prolonga hasta el fin de los tiempos.[46]

277. AL-HALLÂJ, MISTICO Y MÁRTIR

Nacido en el año 244/857 en el suroeste del Irán, al-Hallâj (= Hussayn ibn-Mansûr) recibió enseñanzas de dos maestros espirituales antes de conocer en Bagdad al famoso *sheikh* al-Junayd, del que se hizo discípulo en el año 264/877. Marchó Hallâj en peregrinación a La Meca, donde practicó el ayuno y el silencio, a la vez que recibía sus primeros éxtasis místicos. «Mi espíritu se ha mezclado con su espíritu igual que el almizcle con el ámbar, igual que el vino con el agua pura.»[47] Al regreso del *hadj*, Hallâj fue rechazado por Junayd, rompió sus relaciones con la mayor parte de los sufíes de Bagdad y abandonó la ciudad durante cuatro años. Al iniciar más tarde sus primeras predicaciones en público, irritó no sólo a los tradicionalistas, sino también a los mismos sufíes, que le acusaban de revelar los «secretos» a los no iniciados. Se le reprochaba asimismo el «hacer milagros» (¡como los profetas!), a diferencia de los restantes *sheikhs*, que sólo mostraban sus poderes ante los iniciados. Al-Hallâj rechazó entonces el hábito de los sufíes, para mezclarse con el pueblo más libremente.[48] En compañía de cuatrocientos discípulos realizó Hallâj en el año 291/905 su segunda peregrinación. Partió luego en un largo viaje hacia la India, el Turkestán y las fronteras de China. Después de la tercera peregrinación a La Meca, donde permaneció dos años, Hallâj se instaló definitivamente en Bagdad (año 294/908) y se dedicó a la predicación pública.[49] Proclamó que el fin último de todo ser humano es la unión mística con Dios por amor (*'ishq*). En es-

46. H. Corbin, *op. cit.*, pág. 275, señala la analogía de esta doctrina con la profetología chiíta.

47. *Dîwâ*, trad. L. Massignon, pág. XVI.

48. L. Massignon, *La Passion d'al-Hallâj* (2ª ed.), págs. 177 y sigs. (trad. cast.: *La pasión de Hallaj*, Barcelona, Paidós).

49. Ibíd., págs. 268 y sigs.

ta unión son santificados y divinizados los actos del creyente. Pronunció en éxtasis las famosas palabras: «Yo soy la Verdad (= Dios)», por las que fue condenado. En esta ocasión hizo Hallâj que se unieran en su contra los doctores de la Ley (que le acusaban de panteísmo), los políticos (que le reprochaban la agitación de la turba) y los sufíes. Pero lo que más sorprende es el deseo de Hallâj de morir reo de anatema. «En su deseo de incitar a los creyentes a que pusieran término a este escándalo de que un hombre se atreviera a decir que estaba unido a la Deidad, para lo cual deberían darle muerte, les gritó en la mezquita principal de al-Mansûr: "Dios ha hecho que os sea lícita mi sangre: matadme ... No hay en el mundo deber más urgente para los musulmanes que darme muerte".»[50]

Tan extraño comportamiento por parte de Ḥallâj recuerda a los *malâmatîya*, grupo de contemplativos que, por amor a Dios, buscaban la reprobación (*malâma*) de sus correligionarios. No llevaban el hábito de los sufíes y buscaban la manera de ocultar sus experiencias místicas, y, aún más, provocaban a los demás creyentes con su comportamiento excéntrico y aparentemente impío.[51] Este mismo fenómeno ya era conocido entre ciertos monjes cristianos orientales a partir del siglo VI y no carece de paralelos en la India meridional.

Hallâj fue encarcelado en el año 301/915, pasó casi nueve años en prisión y fue finalmente ejecutado en el 309/922.[52] Algunos testigos aseguran que sus últimas palabras en el suplicio fueron: «Para el extático es bastante que sea en él su Único el que sólo dé testimonio de Sí» (lo que equivaldría a: «Lo que importa, para el extático, es que el Único lo reduzca a la unidad»).[53]

De su obra escrita sólo se conservan fragmentos de un comentario al Corán, algunas cartas, cierto número de máximas y poemas

50. *Dîwân*, pág. XXI.

51. Más tarde, algunos grupos *malâmatîya* llevaron su desprecio de las normas hasta el extremo de practicar la orgía. Véanse los textos traducidos por M. Molé, *Les mystiques musulmans*, págs. 73-76.

52. Véase L. Massignon, *Passion* I, págs. 385 y sigs. (la acusación), págs. 502 y sigs. (el proceso), pags. 607 y sigs. (el martirio).

53. Trad. L. Massignon, *Dîwân*, págs. XXI-XXII.

y un pequeño libro, *Kîtâb at-tawasin*, en el que Hallâj trata de la unidad divina y de la profetología.[54] Los poemas están saturados de una intensa nostalgia de la unión última con Dios. Aparecen con frecuencia expresiones tomadas de la obra alquímica[55] o referencias al significado secreto del alfabeto árabe.

De los textos antes citados, así como de ciertos testimonios que han sido recopilados, publicados y analizados exhaustivamente por Louis Massignon, se deduce la integridad de la fe de Hallâj y su veneración hacia el Profeta. La «vía» de Hallâj no intentaba la destrucción de la persona humana, sino que buscaba el dolor para mejor comprender el «amor apasionado» (*ʻishq*) y, en consecuencia, también la esencia de Dios y el misterio de la creación. La expresión «yo soy la Verdad» no implica panteísmo (de que le acusaron algunos), pues Hallâj subrayaba siempre la trascendencia de Dios. Únicamente en el curso de raras experiencias extáticas podía el espíritu de la criatura unirse a Dios.[56]

La concepción de la «unión transformante» enunciada por Hallâj fue resumida con notable exactitud por un teólogo hostil, a pesar incluso de su presentación tendenciosa. Según este autor, «Hallâj sostuvo que quien doma su cuerpo por la obediencia a los ritos, ocupa su corazón en obras piadosas, sufre las privaciones de los placeres y es dueño de su alma al prohibirse los deseos, y se eleva de ese modo hasta la situación de "los que se aproximan (a Dios)". Y luego no cesa de rebajar los grados de las distancias, hasta que su naturaleza se haya purificado de cuanto es carnal. Y luego ... desciende sobre él este Espíritu de Dios del que nació Jesús, hijo de María. Se convierte luego en "aquel a quien toda cosa obedece (*mutâʾ*)", ya nada desea sino lo que pone por obra el mandamiento de Dios; cualquier acto suyo es des-

54. Puede verse una lista completa y abundantemente comentada en L. Massignon, *Passion* I, págs. 20 y sigs.; III, págs. 295 y sigs.

55. Véase L. Massignon, *Passion* III, págs. 369 y sigs.

56. La teología de Hallâj ha sido analizada por L. Massignon, *Passion* III, pags. 9 y sigs. (teología mística), págs. 63-234 (teología dogmatica). Exposición sucinta en A.-M. Schimmel, *op. cit.*, pags. 71 y sigs.

de entonces el acto de Dios, y todo mandato suyo es el mandamiento de Dios».[57]

Después de su martirio, la veneración de Hallâj no cesó de aumentar en todo el mundo musulmán.[58] Lo cierto es que su influencia póstuma ha sido enorme sobre los sufíes y en el ámbito de una cierta teología mística.

278. Algazel y la conciliación entre «kalam» y sufismo

El martirio de Hallâj obligó a los sufíes, entre otras cosas, a demostrar en sus manifestaciones públicas que no estaban en contra de las enseñanzas ortodoxas. Algunos disimulaban sus experiencias místicas y sus ideas teológicas mediante un comportamiento excéntrico. Tal es el caso, por ejemplo, de Shiblî (247/861-334/945), el amigo que interrogó a Hallâj pendiente del patíbulo sobre el significado de la *unio mystica* y que le sobrevivió veintitrés años. A fin de aparecer ridículo, Shiblî se comparaba con un sapo. Mediante sus paradojas y efusiones poéticas supo procurarse un «privilegio de inmunidad» (Massignon). Solía decir: «Quien ama a Dios por sus actos de gracia es un politeísta». Una vez pidió Shiblî a sus discípulos que lo abandonaran, pues en cualquier lugar que se hallaran, él estaría con ellos para protegerlos.[59]

También recurrió a la paradoja otro místico iraquí, Niffarî (m. en 345/865), pero sin llegar a los rebuscamientos de Shiblî. Fue él probablemente el primero en proclamar que la oración es un don divino. «Soy yo el dador; de no haber respondido yo a tu plegaria, no te hubiera incitado a buscarla.»[60]

57. Texto traducido por L. Massignon, *Passion* III, pág. 48.

58. Véase la introducción al *Dîwân*, págs. XXXVIII-XLV, con una breve exposición de L. Massignon sobre la reincorporación gradual de Hallâj a la comunidad musulmana.

59. Véanse los textos citados por A. M. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, págs. 78 y sigs.

60. *Ibid.*, págs. 80 y sigs. A. M. Schimmel subraya la semejanza con la famosa frase de Pascal.

En el siglo que sigue al martirio de Hallâj surge un cierto número de autores dedicados a presentar las doctrinas y prácticas del sufismo. Nos fijaremos en la teoría, que se hizo clásica, de las «etapas» o «estaciones» (*maqâmât*) y los «estados» (*ahwâl*) del «camino» (*tarîq*). Se distinguen tres etapas principales: la de novicio (*murîd*), la del proficiente (*sâlik*) y la del perfecto (*kâmil*). Aconsejado por su *sheikh*, el novicio ha de practicar diversos ejercicios ascéticos, empezando por el arrepentimiento y terminando con la aceptación serena de cuanto pueda sucederle. La ascesis y la instrucción constituyen un combate interior celosamente vigilado por el maestro. Mientras que las «estaciones» (*maqâmât*) son fruto de un esfuerzo personal, los «estados» son un don gratuito de Dios.[61]

Es importante recordar que durante el siglo III/IX la mística musulmana conoció tres teorías acerca de la unión divina. «La unión se concibe: a) como una conjunción (*ittisâl* o *wisâl*) que excluye la idea de una identidad del alma y de Dios; b) como una identificación (*ittihâd*) que, a su vez, abarca dos significados diferentes: uno, sinónimo del precedente, y otro que evoca una unión de naturaleza; c) como una inhabitación (*hulûl*): el Espíritu de Dios mora, sin confusión de naturaleza, en el alma purificada del místico. Los doctores del islam oficial sólo admiten la unión en el sentido de *ittisâl* (o su equivalente, el primer sentido de *ittihâd*), pero rechazan enérgicamente toda idea de *hulûl*.»[62]

Fue precisamente el famoso teólogo Algazel (Abū Hāmid Muḥamad ibn Muḥamad al-Gāzāli) quien, gracias a su prestigio, logró que la ortodoxia aceptara por fin el sufismo. Nacido en el año 451/1059 en Persia oriental, estudió el *kalam* y llegó a ser profesor en Bagdad. Adquirió un profundo conocimiento de los sistemas de Alfarabi y Avicena, inspirados en la filosofía griega, a fin de criticarlos y recha-

61. Su número varía. Un autor citado por Anawati nombra unos doce, entre los que se cuentan el amor, el temor, la esperanza, el deseo, la tranquilidad en la paz, la contemplación, la certidumbre; véase *Mystique musulmane*, pág. 42. Véanse los textos traducidos y comentados por Anawati y Gardet, ibíd., págs. 125-180, y por S. H. Nasr, *Sufi Essays*, págs. 73-74, 77-83.

62. *Mystique musulmane*, pág. 43.

zarlos en la *Refutación de la filosofía*.[63] Como consecuencia de una crisis religiosa, Algazel abandonó la enseñanza en el año 1075; luego viajó por Siria, visitó Jerusalén y recorrió una parte de Egipto. Estudio el judaísmo y el cristianismo, de forma que los investigadores han podido reconocer en su pensamiento religioso ciertas influencias cristianas. En Siria siguió durante dos años el camino de los sufíes. Después de una ausencia de diez años, Algazel retornó a Bagdad y reanudó, por poco tiempo, su enseñanza. Pero terminó por retirarse junto con sus discípulos a su ciudad natal, donde fundó una especie de seminario (*madrasa*) y un «convento» de sufíes. Desde hacía tiempo era hombre célebre por sus obras, pero siguió escribiendo. Venerado unánimemente, murió en el año 505/1111.

Ignoramos quién pudo ser el guía espiritual de Algazel y el tipo de iniciación que recibió. De lo que no cabe duda es de que su descubrimiento de la insuficiencia de la teología oficial (*kalam*) fue resultado de una experiencia mística. Como él mismo escribió con cierto tono humorístico, «algunos, tan eruditos en ciertas formas de divorcio, nada son capaces de decirnos acerca de las cosas más sencillas de la vida espiritual, como el sentido de sinceridad para con Dios o la confianza en él».[64] Después de su conversión mística y su iniciación en el sufismo, Algazel comprendió que la enseñanza de los sufíes no debía permanecer secreta, limitada a una minoría espiritual, sino que habría de resultar accesible a todos los creyentes.

La autenticidad y el vigor de su experiencia mística[65] quedan confirmados por la mas importante de sus obras, *La revitalizacion de las ciencias religiosas*. Se trata de una suma en cuarenta capítulos en la que Algazel estudia sucesivamente las cuestiones rituales, las costumbres, el mensaje del Profeta, «las cosas conducentes a la destruc-

63. Esta famosa *Refutacion* fue a su vez refutada por Averroes (vease § 280).

64. Citado por A. M. Schimmel, pag. 95.

65. Despues de su conversion, Algazel escribio una autobiografia espiritual, *El liberador de los errores*, pero sin revelar sus experiencias intimas, insiste ante todo en la critica de los filosofos

ción» y las que llevan a la salvación. Precisamente en esta última sección se discuten ciertos aspectos de la vida mística. Algazel se esfuerza siempre por mantenerse en el justo medio, por completar la Ley y la tradición mediante la enseñanza del sufismo, pero sin otorgar primacía a la experiencia mística. Gracias a esta posición, *La revitalizacion de las ciencias religiosas* fue adoptada por los teólogos ortodoxos y obtuvo una autoridad inigualada.

Algazel fue autor enciclopédico y fecundo, pero a la vez un gran polemista; ataco insistentemente al ismailismo y las restantes tendencias gnósticas. A pesar de ello, en algunos de sus escritos hay especulaciones místicas en torno a la Luz que delatan una estructura gnóstica.

Según numerosos investigadores, Algazel fracasó en sus intentos de «revitalizar» el pensamiento religioso del islam. «A pesar de que fue un pensador brillante, su aportación no logró evitar el anquilosamiento que, dos o tres siglos más tarde, daría por resultado la fijación del pensamiento religioso musulmán.»[66]

279. Los primeros metafisicos. Avicena. La filosofia en la Espana musulmana

La reflexión filosófica surgió y se mantuvo en el islam gracias a las traducciones de textos filosóficos y científicos griegos. Hacia mediados del siglo III/IX empiezan a imponerse, junto a las disputas teológicas, los escritos derivados directamente de Platón y Aristóteles, conocidos, sin embargo, a través de las interpretaciones neoplatónicas. El primer filósofo cuyas obras han sobrevivido parcialmente es Abû Yûsof Alkindi[67] (Abū Yūsuf al-Kindi) (185/796-260/873 aproxi-

66. G.-C. Anawati, *op cit*, pag 51. Vease tambien una critica severa de Algazel en R C Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, pags 126 y sigs. H. Corbin, sin embargo, ha demostrado que la creatividad filosofica no se interrumpio con la muerte de Averroes (1198). La filosofia se siguio desarrollando en Oriente, especialmente en el Iran, en la tradicion de las diversas escuelas y de Sohrawardî

67. En Occidente fue conocido a traves de algunas de sus obras traducidas al latin durante la Edad Media: *De Intellectu, De Quinque Essentiis*, etc.

madamente). Estudio no solo la filosofia griega, sino tambien las ciencias naturales y las matematicas. Alkindi se esforzo por demostrar la posibilidad y la validez de un conocimiento puramente humano. Cierto que admitia el conocimiento de orden sobrenatural otorgado por Dios a sus profetas, pero, al menos en principio, el conocimiento humano era capaz de descubrir por sus propios medios las verdades reveladas

La reflexion en torno a estos dos tipos de conocimiento —humano (concretamente el practicado por los antiguos) y revelado (por excelencia, en el Coran)— plantea a Alkindi una serie de problemas que llegaran a adquirir importancia esencial en la filosofia musulmana. Notemos los siguientes entre los mas serios: la posibilidad de una exegesis metafisica (es decir, racional) del Coran y de la tradicion (la *Hadith*); la identificacion de Dios con el ser en si y la causa primera; la creacion entendida como una especie de causa diferente de las causas naturales y tambien de la emanacion de los neoplatonicos; finalmente, la inmortalidad del alma individual

Algunos de estos problemas son discutidos y resueltos de manera audaz por un filosofo profundo que a la vez se acredito como mistico, Alfarabi (250/872-339/950). Fue el primero en intentar una aproximacion entre la meditacion filosofica y el islam. Habia estudiado ademas las ciencias naturales, conforme a la presentacion que de ellas hace Aristoteles, la logica y la teologia politica Desarrollo el plano de la «ciudad perfecta», inspirada en Platon, y describio como deberia ser el «principe» ejemplar, en quien se darian cita todas las virtudes humanas y filosoficas, al estilo de un «Platon que se hubiera revestido del manto profetico de Mahoma» [68] Podriamos afirmar que, mediante la teologia politica, Alfarabi mostro a sus sucesores como han de tratarse las relaciones entre filosofia y religion Su metafisica se funda en las diferencias entre la esencia y la existencia de los seres creados; la *existencia* es un predicado, un *accidente de la esencia*. Con razon recuerda Corbin que esta tesis ha hecho epoca en la historia de la metafisica Tan original como la anterior es su

68 Citado por H Corbin, *Histoire de la philosophie islamique* pag 230

teoria sobre la Inteligencia y la procesion de las Inteligencias. Pero Alfarabi se intereso apasionadamente sobre todo por la mistica; en sus escritos utilizo la terminologia del sufismo.

Como el mismo reconoceria, el joven Avicena logro entender la metafisica de Aristoteles gracias a un escrito de Alfarabi. Nacido cerca de Bukara en el año 370/980, Ibn Sînâ se hizo celebre en Occidente bajo el nombre de Avicena a partir del siglo XII, cuando fueron traducidas al latin algunas de sus obras. Su gran *Canon* domino durante siglos la medicina europea y aun conserva su actualidad en Oriente. Trabajador infatigable (su bibliografia cuenta 292 titulos), Ibn Sînâ redacto, entre otros, varios comentarios a Aristoteles, una suma (*Kitab al Shifâ*) en que se trata de la metafisica, la logica y la fisica, dos obras en que presenta su propia filosofia,[69] por no hablar de una enorme enciclopedia en veinte volumenes que desaparecio, a excepcion de algunos fragmentos, cuando Ispahan fue conquistada por Mahomet de Ghazna. Su padre y su hermano eran ismailitas, en cuanto al mismo Ibn Sînâ, segun Corbin,[70] es probable que perteneciera al chiismo duodecimano Murio a la edad de cincuenta y siete años (en el 428/1037), cerca de Hamada, hasta donde habia acompañado a su principe.

Avicena admite y prolonga la metafisica de la esencia elaborada por Alfarabi La existencia es el resultado de la creacion, es decir, «del pensamiento divino que se piensa a si mismo, y este conocimiento que el Ser divino tiene eternamente de si mismo no es otra cosa que la primera emanacion, el primer *nous* o Inteligencia Primera»[71] La pluralidad del ser procede, en virtud de una serie de emanaciones sucesivas, de esta Inteligencia Primera.[72] De la Inteligencia Segunda deriva el alma motriz del primer cielo, de la Tercera, el cuerpo etereo de este mismo cielo, y asi sucesivamente El resultado de todo ello son las Diez Inteligencias «querubinicas» (*angeli*

69 Trad de A. M Goichon, *Le livre des directives et remarques* y *Le Livre de Science* Sobre las traducciones de otras obras de Avicena, veanse pags 182 y sigs *infra*

70 H Corbin *op cit*, pag 239

71 Ibid, pag 240

72 El proceso aparece descrito, en traduccion de Anawati, en *La metaphysique du Shifa* IX, 6

intellectuales) y las almas celestes (*angeli caelestes*), «que carecen de facultades sensibles, pero poseen la imaginación en estado puro».[73]

La Inteligencia Décima, caracterizada como inteligencia agente o activa, tiene un cometido importante en la cosmología de Avicena, pues a partir de ella derivan el mundo terreno[74] y la multitud de las almas humanas.[75] Dado que es una sustancia indivisible, inmaterial e incorruptible, el alma sobrevive a la muerte del cuerpo. Avicena se sentía orgulloso de haber podido demostrar, mediante argumentos filosóficos, la inmortalidad de las almas individuales, no obstante haber sido creadas. Para él, la función principal de la religión consistía en asegurar la felicidad de cada ser humano. Pero el verdadero filósofo es a la vez un místico, pues se consagra al amor de Dios y busca las verdades interiores de la religión. Avicena menciona en numerosas ocasiones su obra sobre la «filosofía oriental», de la que sólo nos quedan breves referencias, relativas casi todas ellas a la existencia después de la muerte. Sus experiencias visionarias constituyen la materia de tres *Relatos místicos*;[76] se trata de un viaje extático hacia un Oriente místico, realizado bajo la guía del Ángel iluminador, tema que recogerá Sohrawardî (vease § 281).

El plan de esta obra nos obliga a mencionar rápidamente a los primeros teósofos y místicos andaluces. En primer lugar, Ibn Massara (269/883-319/931), que en el curso de sus viajes por Oriente mantuvo contactos con los círculos esotéricos y, a continuación, se retiró junto con algunos discípulos a un eremitorio cerca de Córdoba. Ibn Massara fue el primero que organizó una cofradía mística (y secreta) en la España musulmana. Ha sido posible reconstruir las grandes líneas de su doctrina —a la vez gnóstica y neoplatónica— gracias a las extensas citas que de ella hace Ibn Arabî.

73. H. Corbin, *op. cit.*, pag. 240.

74. Vease A. M. Goichon, *Livre des directives*, pags. 430 y sigs.

75. Segun H. Corbin, *op. cit.*, pag. 243, fue precisamente esta «Inteligencia agente», que posee la figura y el cometido del Angel, la causa de que fracasara lo que se llamo el «avicenismo latino».

76. Traducidos y comentados acertadamente por H. Corbin, *Avicenne et le recit visionnaire*.

También nació en Córdoba Ibn Hazm (403/1013-454/1063), jurista, pensador, poeta y autor de una historia crítica de las religiones y de los sistemas filosóficos. Su célebre libro de poemas *El Collar de la Paloma* se inspira en el mito platónico del *Banquete*. Se ha señalado la analogía entre su teoría del amor y la «gaya ciencia» del primer trovador, Guillermo IX de Aquitania.[77] Más importante aún es el tratado sobre las religiones y las filosofías. Ibn Hazm describe las diversas especies de escépticos y de creyentes, insistiendo en los pueblos que poseen un Libro revelado, especialmente aquellos que mejor han conservado la concepción de la unidad divina (*tawhîl*) y el texto original de la revelación.

El pensador Ibn Bâjja (el Avempace de la escolástica latina), que vivió durante el siglo V/XII, es importante sobre todo por el influjo que ejerció sobre Averroes y Alberto Magno. Comentó numerosos tratados de Aristóteles, pero sus principales obras metafísicas quedaron inacabadas. Indiquemos, sin embargo, que «los términos predilectos de Ibn Bâjja, como "solitario" o "extranjero", no responden a otra cosa que la gnosis típica del islam».[78] En cuanto a Ibn Tofayl de Córdoba (siglo V/XII), dominó la erudición enciclopédica que exigía la época, pero su fama se debe a una «novela filosófica» titulada *Havy Ibn Yaqzân*, traducida al hebreo en el siglo XII, pero que no llegó a ser conocida por los escolásticos latinos. Contemporáneo de Sohrawardî (véase § 281), Ibn Tofayl enlaza con la «filosofía oriental» y los relatos iniciáticos de Avicena. La acción de su novela se desarrolla sucesivamente en dos islas. La primera está habitada por una sociedad que practica una religión totalmente externa, regida por una Ley rígida. Un contemplativo, Absal, decide emigrar a la otra isla, en la que encuentra a su único habitante, Havy Ibn Yaqzân, un filósofo que había aprendido sin ayuda ajena las leyes de la vida y los misterios del espíritu. Havy y Absal, deseosos de comunicar a los hombres la verdad divina, pasan a la otra isla, pero entenderán pronto que la sociedad humana es incurable y retornan a su eremi-

77. Vease A. R Nykl, *A Book Containing the Risâla.*
78. H Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, pag 320

torio. «¿Significará el retorno a su isla que, en el islam, es desesperado y sin solución el conflicto entre filosofía y religión?»[79]

280. Los últimos y más grandes pensadores andaluces: Averroes e Ibn Arabî

Considerado el más grande entre los filósofos musulmanes, Ibn Roshd (Averroes para los latinos) gozó en Occidente de una fama excepcional. Averroes comentó atinadamente la mayor parte de los tratados de Aristóteles, pues deseaba restaurar el pensamiento auténtico del Maestro. No se trata aquí de presentar las líneas maestras de su sistema. Baste recordar que Averroes conocía bien la Ley y sostenía, en consecuencia, que todo creyente está obligado a practicar los principios fundamentales de la religión, tal como se encuentran en el Corán, la *Hadith* y la *ijma* (consenso). Pero quienes estén dotados de más elevadas capacidades intelectuales tienen la obligación de consagrarse a una ciencia superior, concretamente al estudio de la filosofía. Los teólogos no tenían derecho alguno a intervenir en esta actividad ni a juzgar sus conclusiones. La teología era necesaria como una ciencia intermedia, pero debería quedar siempre bajo la vigilancia de la filosofía. Sin embargo, ni los filósofos ni los teólogos revelarán al pueblo la interpretación de los versículos ambiguos del Corán. Esta postura, sin embargo, no implica en absoluto la idea de la «doble verdad», tal como la han interpretado ciertos teólogos occidentales.

Seguro de su doctrina, Averroes criticó severamente y hasta con humor la *Refutación de las Filosofías* de Algazel (véase § 278). En su famosa *Refutación de la Refutación* (*Tahâfot al-Tahâfot*, traducida al latín con el título de *Destructio Destructionis*) demuestra Averroes que Algazel no había entendido los sistemas filosóficos y que sus mismos argumentos traslucen su incompetencia. Demostró además las contradicciones existentes entre esta obra y otros textos del famoso polígrafo.

79. Ibíd., pág. 333.

Averroes criticó igualmente a Alfarabi y Avicena, acusándoles de haber abandonado la tradición de los filósofos antiguos para complacer a los teólogos. Pero en su deseo de restaurar una cosmología puramente aristotélica, Averroes rechazó la angelología de Avicena, la de las *Animae caelestes*, y, en consecuencia, el mundo de las imágenes percibidas por la Imaginación creadora (véase § 279). Las *formas* no son creadas por la Inteligencia agente, como afirmaba Avicena; la *materia posee en sí misma potencialmente la totalidad de las formas*. Sin embargo, dado que la materia es el principio de individuación, lo individual se identifica con lo corruptible y, consecuentemente, la *inmortalidad* sólo puede ser *impersonal*.[80] Esta última tesis provocó reacciones tanto entre los teólogos y los teósofos musulmanes como entre los pensadores cristianos.[81]

Averroes sintió deseos de conocer a un sufí muy joven, Ibn Arabî; según el testimonio de éste, palideció al adivinar la insuficiencia de su propio sistema. Ibn al-Arabî es uno de los genios más profundos del sufismo y una de las figuras más destacadas de la mística universal. Nacido en el año 560/1165 en Murcia, estudió todas las ciencias y viajó incesantemente, desde Marruecos hasta Iraq, en busca de *sheikhs* y compañeros. Muy pronto tuvo algunas experiencias sobrenaturales y ciertas revelaciones. Sus primeros maestros fueron dos mujeres, Shams, que por entonces tenía noventa y cinco años, y Fátima de Córdoba.[82] Más tarde, hallándose en La Meca, conoció a la bellísima hija de un *sheikh* y compuso los poemas reunidos bajo el título de *La interpretación de los deseos*. Inspirados por un ardiente amor místico, estos poemas fueron considerados simplemente eróticos, a pesar de que recuerdan más bien las relaciones entre Dante y Beatriz.

80. Véase el análisis crítico de H. Corbin, *op. cit.*, págs. 340 y sigs.

81. Las primeras traducciones latinas de los comentarios de Averroes a Aristóteles se llevaron a cabo hacia los años 1230-1235. Pero el «averroísmo latino», tan importante en la Edad Media occidental, representaba de hecho una nueva interpretación, elaborada en la perspectiva de san Agustín.

82. Véanse sus escritos autobiográficos traducidos por R. W. Austin bajo el título de *Sufis of Andalusia*.

Meditando junto a la *Ka'ba*, Ibn Arabî tuvo numerosas visiones extáticas (entre otras, la de la «eterna juventud») y le fue confirmado que era «el sello de la santidad mahometana». Por otra parte, uno de sus escritos más importantes, obra mística en veinte volúmenes, lleva el título de *Las revelaciones mequíes*. En el año 1205 fue iniciado Ibn Arabî por tercera vez en Mosul.[83] Sin embargo, poco después, en el año 1206, tuvo dificultades en El Cairo con las autoridades religiosas y hubo de regresar apresuradamente a La Meca. Después de otros viajes que en nada disminuyeron su prodigiosa creatividad, Ibn Arabî murió en Damasco en el año 638/1240, a la edad de ochenta y cinco.

A pesar del lugar excepcional que le corresponde en la historia de la mística y la metafísica musulmanas (los sufíes lo llaman «el más grande *sheikh*»), el pensamiento de Ibn Arabî aún no es bien conocido.[84] Cierto que siempre escribió muy aprisa, como poseído por una inspiración sobrenatural. Una de sus obras maestras, *El collar de la Sabiduría*, recientemente traducida al inglés, abunda en observaciones deslumbrantes, pero carece absolutamente de plan y de rigor. No obstante, esta rápida síntesis nos permite darnos cuenta de la originalidad y la grandeza que poseen su pensamiento y su teología mística.

Ibn Arabî reconoce que «el conocimiento de los estados místicos sólo puede alcanzarse por experiencia; la razón humana no puede definirlo ni llegar a él por deducción». De ahí la necesidad del esoterismo: «Este tipo de conocimiento espiritual ha de permanecer oculto a la mayor parte de los hombres a causa de su sublimidad.[85] Pues sus profundidades son difíciles de alcanzar y grandes los riesgos».[86]

83. Vease *Sufis of Andalusia*, pág. 157.

84. Sus libros estan todavía prohibidos en Egipto; su obra, voluminosa y difícil, no está suficientemente editada. En cuanto a las traducciones, son poco numerosas.

85. *Les Révélations mecquoises*, texto citado por R. W. J. Austin, *Ibn al-Arabî. The Bezels of Wisdom*, pág. 25.

86. Texto citado en ibíd., pág. 24. En adelante utilizaremos sobre todo la traducción de Austin, *The Bezels of Wisdom*, y sus comentarios.

El concepto fundamental de la metafísica y de la mística de Ibn Arabî es la *unidad del ser*, más exactamente la unidad a la vez del ser y de la percepción. Dicho de otro modo: la realidad total, no diferenciada, constituye el modo de ser primordial de la divinidad. Impulsada por el amor y deseosa de conocerse, esta realidad divina se escinde en sujeto (el que conoce) y objeto (lo conocido). Cuando habla de la realidad en el contexto de la unidad del ser, Ibn Arabî emplea el término *al-haqq* (lo real, la verdad). Cuando habla de la realidad escindida en un polo espiritual o intelectual y un polo cósmico o existencial, designa al primero como Alá o el Creador (*al-Khâliq*), y al segundo como creación (*khalq*) o cosmos.[87]

Para explicar este proceso de la creación, Ibn Arabî utiliza preferentemente los temas de la Imaginación creadora y del Amor. Gracias a la Imaginación creadora, las formas latentes que existen en la realidad son proyectadas sobre el telón ilusorio de la alteridad, de forma que Dios puede percibirse a sí mismo como objeto.[88] En consecuencia, la Imaginación creadora constituye el brazo de unión entre lo real en cuanto sujeto y lo real como objeto de conocimiento, entre el creador y la criatura. Llamados a la existencia por la Imaginación creadora, los objetos son reconocidos por el sujeto divino.

El segundo tema utilizado para ilustrar el proceso de la creación es el del Amor, es decir, la nostalgia que tiene Dios de ser conocido por la criatura. Ibn Arabî describe ante todo el parto trabajoso que lleva a cabo la realidad procreadora. Pero el amor reúne siempre a las criaturas. De este modo, la escisión de la realidad en sujeto divino y objeto creado conduce a la reintegración en la unidad primordial, ahora *enriquecida por la experiencia del conocimiento de sí misma*.[89]

En tanto que criatura, todo hombre, en su esencia latente, no puede ser otra cosa que Dios; en tanto que objeto del conocimiento divino,

87. *The Bezels of Wisdom*, pág. 153. Ibn Arabî precisa que cada polo -espiritual y cósmico- implica de manera potencial y latente el otro polo.

88. Ibíd., pags. 28, 121. Véase la importante obra de H. Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabî*, especialmente caps. II-III.

89. *The Bezels of Wisdom*, pág. 29.

el hombre contribuye a que Dios se conozca a sí mismo y, de este modo, participa de la libertad divina.[90] El hombre perfecto constituye el «istmo» entre los dos polos de la realidad. Es a la vez masculino, es decir, representante del cielo y de la palabra de Dios, y femenino, en tanto que representante de la tierra o del cosmos. Por reunir en sí el cielo y la tierra, el hombre perfecto alcanza al mismo tiempo la unidad del ser.[91] El santo comparte con Dios el poder de crear (*himmah*), es decir, que puede realizar objetivamente sus propias imágenes interiores.[92] Pero ningún santo logra mantener esas imágenes objetivamente reales sino por un tiempo limitado.[93] Hemos de añadir que, para Ibn Arabî, el islam es esencialmente la experiencia y la verdad conocidas por el santo, cuyas funciones más importantes son las de profeta (*nabî*) y apóstol (*rasûl*).

Al igual que Orígenes, Joaquín de Fiore o el Maestro Eckhart, Ibn Arabî, aunque tuvo discípulos fieles y competentes y gozó de la admiración de los sufíes, no logró fecundar y renovar la teología oficial. Pero, a diferencia de los tres maestros cristianos, el genio de Ibn Arabî reforzó la tradición esotérica musulmana.

281. Sohrawardî y la mística de la Luz

Shihâboddîn Yahyâ Sohrawardî nació en el año 549/1155 en Sohraward, ciudad del noroeste del Irán. Estudió en Azerbaiyán y en Ispahán, pasó algunos años en Anatolia y marchó luego a Siria. Allí fue sometido a proceso y condenado por instigación de los doctores de la Ley. Murió en el año 587/1191, a la edad de treinta y seis años.

90. Ibíd., págs. 33, 84.

91. H. Corbin, *op. cit.*, cap. IV, pág. 2. Indiquemos que, según Ibn Arabî, el Hombre Perfecto constituye un modelo ejemplar, difícilmente actualizado en una existencia humana.

92. Véase H. Corbin, *op. cit.*, cap. IV; *The Bezels*, págs. 36, 121, 158. R. W. Austin, *op. cit.*, pág. 36, alude a la meditación tibetana que logra materializar las imágenes interiores. Véase § 315, *infra*.

93. *The Bezels*, pág. 102. Ibn Arabî, por otra parte, insiste en los graves riesgos que corren quienes poseen tales poderes; véase ibíd., págs. 37, 158.

Los historiadores lo designan como el *sheikh maqtûl* («asesinado»), mientras que sus discípulos lo llaman el *sheikh shahîd*, «mártir».

El título de su obra principal, *La teosofía oriental* (*Hikmat al-Ishrâk*), define la ambiciosa empresa de Sohrawardî, concretamente la reactualización de la antigua sabiduría irania y de la gnosis hermética. Avicena había hablado de una «sabiduría» o de una «filosofía oriental» (véase § 279); Sohrawardî conocía las ideas de su famoso predecesor, pero afirmaba que Avicena no podía articular aquella «filosofía oriental», pues ignoraba su principio, la «fuente oriental». «Hubo entre los persas antiguos —escribe Sohrawardî— una comunidad de hombres guiados por Dios que marchaban así por el camino recto, sabios teósofos eminentes, en nada semejantes a los magos (*majûs*). Ha sido su preciosa teosofía de la Luz, la misma de que da testimonio la mística de Platón y de sus predecesores, la que yo he resucitado en mi libro titulado *La teosofía oriental*, sin que haya tenido precursor alguno en el camino de proyecto semejante.»[94]

La amplísima obra de Sohrawardî (49 títulos) procede de una experiencia personal, una «conversión acaecida en su juventud». En una visión extática descubrió una muchedumbre de «seres de luz que contemplaron Hermes y Platón, y estas irradiaciones celestes, fuentes de la *Luz de Gloria* y de la *Soberanía de Luz* (*Ray wa Khorreh*), cuyo anunciador fue Zaratustra, hacia las que un arrobamiento espiritual elevó al rey fidelísimo, el bienaventurado Kay Khosraw».[95] La noción de *ishrâq* (el esplendor del sol naciente) remite, por una parte, a) a la sabiduría, la teosofía cuya fuente es la Luz, y b) como consecuencia, a una doctrina fundada en la aparición de las Luces inteligibles, pero también c) a la teosofía de los «orientales», es decir, los sabios de la antigua Persia. Este «esplendor auroral» es la «Luz de la Gloria», la *Xvarnah* del Avesta (*Khorrah* en persa; véase la forma parsi *Farr*, *Farrah*). Sohrawardî la describe como la irradiación eterna de la Luz de

94. Texto traducido por H. Corbin, *En Islam iranien* II: *Sohrawardî et les platoniciens de Perse*, pág. 29; véase también *Histoire de la philosophie islamique*, pág. 287.

95. Texto traducido por H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, págs. 288-289. Otra versión en *En Islam iranien* II, pág. 100.

las Luces, de la que procede el primer arcángel, designado bajo el nombre zoroástrico de *Bahman* (*Vohu Manah*). Esta relación entre la Luz de las Luces y el Emanado Primero reaparece en todos los grados de la procesión del ser y ordena por pares todas las categorías de creaciones. «Engendrándose unas a otras de sus irradiaciones y de sus reflejos, las hipóstasis de Luz llegan a ser innumerables. Más allá del cielo de los Fijos de la astronomía peripatética o tolemaica se presiente la existencia de universos maravillosos.»[96]

Este mundo de las Luces resulta demasiado complejo como para intentar presentarlo aquí.[97] Recordemos únicamente que todas las modalidades de la existencia espiritual y todas las realidades cósmicas son creadas y están regidas por diferentes especies de arcángeles emanados de la Luz de las Luces. La cosmología de Sohrawardî está inextricablemente vinculada a una angelología. Su física recuerda a la vez la concepción mazdeísta de las dos categorías de realidades —*mênôk* (celeste, sutil) y *gêtik* (terreno, espeso)— y el dualismo maniqueísta (véanse §§ 215, 233-234). De los cuatro universos de la cosmología de Sohrawardî nos fijaremos únicamente en la importancia del *malakut* (mundo de las almas celestes y de las almas humanas) y del *mundus imaginalis*, «mundo intermedio entre el mundo inteligible de los seres de pura Luz y el mundo sensible; el órgano que por derecho propio lo percibe es la Imaginación activa».[98] Como observa Henry Corbin, «Sohrawardî es sin duda el primero en fundamentar la ontología de ese intermundo; este tema será retomado y ampliado por todos los gnósticos y místicos del islam».[99]

96. H. Corbin, *Histoire*, pag. 293.

97. Vease H. Corbin, *En Islam iranien* II, págs. 81 y sigs.; *Histoire de la philosophie*, págs. 293 y sigs.

98. H. Corbin, *Histoire...*, pág. 296.

99. «Su importancia es, en efecto, capital. Se sitúa en el primer plano de la perspectiva que se abre al devenir postumo del ser humano. Su función es triple: gracias a él se realiza la resurrección, pues es el lugar de los "cuerpos sutiles"; por él resultan realmente verdaderos los símbolos configurados por los profetas, así como todas las experiencias visionarias; en consecuencia, gracias a él se lleva a cabo el *ta'wîl*, la exégesis que "reconduce" a su "verdad espiritual" los datos de la revelación coránica» (vease H. Corbin, *Histoire...*, págs. 296-297).

Los relatos de iniciación espiritual compuestos por Sohrawardî traslucen su significado cuando se interpretan en la perspectiva de ese mundo intermedio. Se trata de acontecimientos espirituales que tienen lugar en el *Malakût*, pero que a la vez revelan la significación profunda de los episodios externos paralelos. El *Relato del exilio occidental*[100] constituye una iniciación que devuelve al discípulo a su Oriente, dicho de otro modo: esta breve y en ocasiones enigmática narración ayuda al «exiliado» a retornar *a sí mismo*. Para Sohrawardî y los «teósofos orientales» (*hokama ishrâqîyûn*), la reflexión filosófica se empareja con su realización espiritual; conjugan el método de los filósofos, que buscan el conocimiento puro, y el método de los sufíes, que persiguen la purificación interior.[101]

Las experiencias espirituales del discípulo en el mundo intermedio constituyen, como ya hemos visto, una serie de pruebas iniciáticas suscitadas por la Imaginación creadora. La función de estos relatos iniciáticos, aunque situada en un plano diferente, puede compararse con la que cumplen los romances del Grial (véase § 270). Hemos de tener en cuenta además el valor mágicoreligioso de toda narración de tipo tradicional, es decir, de las «historias ejemplares», como en el caso de los hasidíes (véase § 293). Digamos de paso que, entre los campesinos rumanos, la narración ritual de cuentos durante la noche sirve para defender la casa contra el diablo y los malos espíritus. Más aún, la narración asegura la presencia de Dios.[102]

Estas observaciones comparativas nos permiten entender mejor la originalidad de Sohrawardî y la vieja tradición que, al mismo tiempo, prolonga. La Imaginación creadora que hace posible descu-

100. Traducido y comentado por H. Corbin, *L'Archange empourpré*, págs. 265-288. Véase, en la misma obra, la traducción de otros relatos místicos de Sohrawardî. Véase también *En Islam iranien* II, págs. 246 y sigs.

101. En la genealogía espiritual que se atribuye Sohrawardî figuran tanto los antiguos filósofos griegos como la sabiduría de Persia y algunos grandes maestros sufíes; véase H. Corbin, *Histoire...*, pag. 299.

102. Veanse los ejemplos citados por Ovidiu Bîrlea, *Folclorul românesc* I, Bucarest, 1981, págs. 141 y sigs. Se trata de una concepción arcaica y muy difundida; vease *Aspects du mythe*, cap. II.

brir el entremundo nos remite a la vision extatica de los chamanes y a la inspiracion de los antiguos poetas Sabido es que la epopeya y determinado tipo de cuentos de hadas derivan de los viajes y aventuras extaticos por el cielo y, sobre todo, por el infierno [103] Todo ello nos ayuda a entender, por una parte, la funcion de la literatura na rrativa en la «educacion espiritual» y, por otra, las consecuencias que para el mundo occidental del siglo XX ha tenido el descubrimiento del inconsciente y de la dialectica de la imaginacion

Para Sohrawardî, el sabio que destaca tanto en filosofia como en contemplacion mistica es el verdadero guia espiritual, el «polo» (*qotb*) «sin cuya presencia, siquiera sea de incognito, completamente desconocido de los hombres, no podria seguir existiendo el mun do» [104] Pero observa Corbin que, en este caso, nos hallamos ante uno de los temas capitales del chiismo, pues el «polo de los polos» es el iman Su existencia de incognito implica las concepciones chiitas de la ocultacion del iman (*ghaybat*) y del ciclo de la *walayat*, la «profe cia esoterica» que sucede al «sello de los profetas» Queda clara, por consiguiente, la concordancia entre los teosofos *ishraqiyûn* y los teo sofos chiitas «Tampoco se enganaron al respecto —escribe Cor bin— los doctores de la Ley en Alepo Durante el proceso de Sohrawardî, la tesis anatematizada que provoco su condena fue la afirmacion de que Dios puede en todo tiempo, incluso ahora mismo, crear un profeta Aunque no se tratara de un profeta legislador, sino de la "profecia esoterica", esta tesis traslucia al menos un cripto chiismo De este modo, en virtud de la obra desarrollada a lo largo de su vida y por haber muerto como martir de la filosofia profetica, Sohrawardî vivio hasta el fondo la tragedia del "exilio occidental" » [105] Pero la posteridad espiritual de Sohrawardî, los *ishrâqîyûn*, ha so brevivido, en el Iran al menos, hasta nuestros dias [106]

103 Vease *Le chamanisme op cit* pags 395 y sigs

104 H Corbin *Histoire* pags 300 301

105 Ibid pag 301

106 Uno de los mayores meritos de H Corbin y sus discipulos consiste en haber iniciado el estudio de esta rica tradicion filosofica desconocida aun en Oc cidente

282 DJALAL OD-DIN RUMI MUSICA, POESIA Y DANZAS SAGRADAS

Muhamad Djalâl-od-Dîn, mas conocido por el sobrenombre de Rûmî, nacio el 30 de septiembre del ano 1207 en Balkin, ciudad del Jorasan Temeroso de la invasion de los mongoles, su padre, teologo y maestro sufi, abandono la ciudad en el año 1219 y marcho en peregrinacion a La Meca Finalmente, la familia se instalo en Konya A la muerte de su padre, Djalâl-od-Dîn, que ya tenia veinticuatro anos, curso estudios en Alepo y Damasco Al cabo de siete anos regreso a Konya y, de 1240 a 1249, enseño jurisprudencia y la ley canonica Pero el 29 de noviembre de 1249 llego a la ciudad un derviche errante, Shams de Tabriz, de unos sesenta años de edad Hay varias versiones de como se produjo su encuentro, y en todas ellas se relata de manera mas o menos dramatica la conversion de Rûmî Lo cierto es que el famoso jurista y teologo se transformo en uno de los mas grandes misticos y posiblemente el poeta religioso mas genial de todo el islam

Perseguido por los discipulos de Rûmi, que se sentian celosos del ascendiente que poseia sobre su maestro, Shams partio hacia Damasco Consintio luego en regresar, pero el 3 de diciembre de 1247 desaparecio misteriosamente asesinado Rûmî no pudo consolarse durante mucho tiempo Compuso una coleccion de odas misticas que lleva el nombre de su maestro, *Diwân-e Shams-e Tabrîzî*, «canticos admirables "de amor y de duelo", obra inmensa totalmente dedicada a este amor, terreno en apariencia, pero que en realidad es una hipostasis del amor divino»[107] Por otra parte, Rûmî instituyo el concierto espiritual (el *samâ*) en honor de Shams Segun su hijo, Sultan Walad, «no dejaba ni un momento de oir musica y danzar, no descansaba ni de dia ni de noche Habia sido un sabio, pero se convirtio en un poeta Habia sido un asceta, pero se torno ebrio de amor, no del vino de la uva, pues el alma iluminada solo bebe el vino de la Luz»[108]

107 E de Vitray Meyerovitch *Rumi et le soufisme* pag 20
108 Traduccion en ibid pag 18

Hacia el final de sus días, Rûmî eligió a Husâm-od-Dîn Tchelebi para dirigir a sus discípulos. Gracias a Tchelebi redactó el maestro su obra principal, el *Mathnawi*. Hasta su muerte, ocurrida en el año 1273, Rûmî le dictó sus dísticos, a veces mientras paseaba por las calles o incluso cuando estaba en su bañera. Se trata de una extensa epopeya mística de aproximadamente cuarenta y cinco mil versos que recogen textos del Corán y tradiciones proféticas junto con apólogos, anécdotas, leyendas y temas del folclore oriental y mediterráneo.

Rûmî fundó una cofradía, la *târiqa mâwlawîya*, pues sus discípulos y compañeros le llamaban *mawlânâ*, «nuestro maestro» (*mevlâna* en pronunciación turca). Muy pronto fue conocida esta cofradía en Occidente bajo el nombre de «derviches danzantes», pues durante la ceremonia del *samâ* giran sobre sí mismos cada vez con mayor rapidez los danzantes en torno a la sala. «En las cadencias de la música —afirmaba Rûmî— se oculta un secreto; si yo lo revelara, el mundo resultaría completamente trastornado.» En efecto, la música hace que despierte el espíritu al hacer que recuerde su verdadera patria y tome conciencia de su fin último.[109] «Todos nosotros hemos formado parte del cuerpo de Adán —escribe Rûmî— y todos nosotros hemos escuchado estas melodías en el paraíso. A pesar de que el agua y la arcilla hayan vertido en nosotros la duda, aún nos acordamos un poco de todo aquello.»[110]

Al igual que la música y la poesía sagradas, también la danza extática era practicada en el sufismo desde sus comienzos.[111] Según algunos sufíes, su danza extática reproducía la de los ángeles.[112] En la *târiqa* instituida por Rûmî, pero que se organizó más bien en torno a su hijo, Sultan Walad, la danza adquiere un carácter a la

109. Véanse los textos traducidos por M. Molé, «La danse extatique en Islam», pags. 208-213.

110. *Mathnawî*, IV, págs. 745-746, trad. en M. Molé, ibíd., pág. 239. El recuerdo del paraíso y la espera de la trompeta del juicio final son temas atestiguados en la más antigua tradición sufí.

111. Vease el estudio de M. Molé, *passim*; véanse las criticas de los teologos y de los mismos autores sufíes, en ibid., págs. 176 y sigs., etc.

112. Véanse los textos traducidos por M. Molé en ibíd., págs. 215-216.

vez cósmico y teologal. Los derviches van vestidos de blanco, como envueltos en un sudario, se cubren con un manto negro, símbolo de la tumba, y se tocan con un alto bonete de fieltro, imagen de la estela tumbal.[113] El *sheikh* es como un mediador entre el cielo y la tierra. Los músicos tocan la flauta de cana (el *ney*), acompañada del redoble de tambores y timbales. La sala en que giran los derviches representa el universo, «el giro de los planetas en torno al sol y a sí mismos. Los tambores evocan las trompetas del juicio final. El círculo de los danzantes está dividido en dos semicírculos, de los que uno representa el arco del descenso, o involución de las almas en la materia, y el otro, el arco del ascenso de las almas hacia Dios».[114] Cuando el ritmo se vuelve ya muy rápido, el *sheikh* entra en la danza y gira en el centro del círculo, pues representa al sol. «Éste es el momento supremo de la unión consumada.»[115] Hemos de añadir que la danza de los derviches sólo en raras ocasiones desemboca en trances psicopáticos, y ello únicamente en ciertas áreas marginales.

La obra de Rûmî es de gran importancia para la renovación del islam. Sus escritos fueron leídos, traducidos y comentados de un extremo a otro del mundo musulmán. Esta popularidad excepcional prueba una vez más la importancia de la creatividad artística, y sobre todo de la poesía, para profundizar en la vida religiosa. Al igual que ocurre con otros grandes místicos, pero con un ardor apasionado y un vigor poético sin igual, Rûmî nunca deja de exaltar el amor divino: «Sin amor yacería inanimado el mundo».[116] Su poesía mística abunda en símbolos tomados de las esferas de la danza y de la música. Su misma teología, a pesar de ciertas influencias neoplatónicas,

113. Este simbolismo, conocido ya desde los comienzos del *sama*, fue precisado por el *Divân* del gran poeta turco Mehmed Tchelebi; véase el texto traduci do por M. Molé, *op. cit.*, págs. 248-251. Sobre la danza *mawlawie*, véanse también los textos de Rûmî y de Sultan Walad traducidos en ibíd., págs. 238 y sigs.

114. E. de Vitray-Meyerovitch, *op. cit.*, pág. 41. Véase M. Molé, *op. cit.*, págs. 246 y sigs.

115. E. de Vitray-Meyerovitch, *op. cit.*, pág. 42. Descripción de una sesión *mawlawîya* en M. Mole, *op. cit.*, págs. 229 y sigs.

116. *Mathnawî*, V, pág. 3.844.

resulta sumamente compleja, a la vez personal, tradicional y audaz. Rûmî insiste en la necesidad de llegar al no ser para poder *hacerse* y *ser*. Por otra parte, hace numerosas alusiones a Hallâj.[117]

La existencia humana se desarrolla conforme a la voluntad y el plan del Creador. El hombre ha recibido de Dios el encargo de convertirse en mediador entre él y el mundo. No en vano «ha viajado el hombre desde la simiente hasta la razón».[118] «Desde el momento en que accediste a este mundo de la existencia, fue colocada una escala ante ti para permitirte que huyas.» En efecto, el hombre fue al principio mineral, luego planta y finalmente animal. «Fuiste luego hecho hombre, dotado de inteligencia, de razón, de fe.» En último lugar, el hombre se transformará en ángel y su morada será el cielo. Pero ni siquiera entonces habrá llegado a su término: «Supera hasta la condición angélica, penetra en este océano (la unidad divina), para que su gota de agua pueda hacerse un mar».[119] En un famoso pasaje explicita Rûmî la naturaleza original teomórfica del hombre creado a imagen de Dios: «Mi imagen permanece en el corazón del Rey: el corazón del Rey enfermaría sin esta imagen mía ... La luz de las inteligencias proviene de mi pensamiento; el cielo ha sido creado a causa de mi naturaleza original ... Yo poseo el reino espiritual ... No soy congénere del Rey ... Pero recibo de él su luz en su teofanía».[120]

283. El triunfo del sufismo y la reacción de los teólogos. La alquimia

Una vez obtenida, gracias a la intervención del teólogo Algazel, la aquiescencia de los doctores de la Ley, el sufismo conoció una gran po-

117. Véanse los textos citados por A. M. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, págs. 319 y sigs.

118. *Mathnawî*, III, pág. 1.975.

119. *Odes mystique* II (= *Dîvân-e Shams-e Tabrîz)*, trad. E. de Vitray-Meyerovitch, *Rûmî*, págs. 88-89. Véase ibíd., pág. 89; pasajes traducidos del *Mathnawî*, IX, pags. 553 y sigs., 3.637 y sigs.

120. *Mathnawî*, II, págs. 1.157 y sigs.

pularidad, primero en las regiones de Asia occidental y en el norte de África y luego en todos los territorios donde había penetrado el islam: India, Asia central, Indonesia y África oriental. Con el paso del tiempo, los grupos reducidos de discípulos reunidos en torno a sus *sheikhs* se convierten en verdaderas órdenes con numerosas filiales y centenares de miembros. Los sufíes fueron los mejores misioneros del islam. Gibb estima que el eclipse del chiísmo fue consecuencia de la popularidad y del espíritu misionero de los sufíes.[121] Semejante éxito explica su prestigio y la protección que recibieron por parte de las autoridades civiles.

La tolerancia de los ulemas favoreció la adopción de concepciones extranjeras y la utilización de métodos exóticos. Determinadas técnicas místicas del sufismo se desarrollaron y experimentaron modificaciones al contacto con medios alógenos. Basta comparar el *dhikr* practicado por los primeros sufíes (véase § 275) con el elaborado, a partir de influjos indios, desde el siglo XII en adelante. Según un autor, «se comienza la recitación a partir del costado izquierdo (del pecho), que es como el nicho que guarda la lámpara del corazón, hogar de la claridad espiritual. Se prosigue yendo desde la zona baja del pecho al costado derecho y subiendo hasta lo alto de éste. Se continúa volviendo a la posición inicial». Según otro autor, el *dhakîr* «debe acurrucarse en tierra, con las piernas cruzadas, los brazos en torno a las piernas, la cabeza gacha entre las dos rodillas y los ojos cerrados. Se alza la cabeza diciendo *lâ ilâh* durante el tiempo que transcurre entre la llegada de la cabeza a la altura del corazón y su reposo sobre el hombro derecho ... Cuando la boca alcanza el nivel del corazón, se articula con rigor la invocación *illâ* ... y se dice *Allâh* frente al corazón de manera más enérgica...».[122] Es fácil reconocer las analogías con las técnicas yóguico-tántricas, sobre todo en los ejercicios que suscitan fenómenos auditivos y lumínicos concomitantes, demasiado complejos para describirlos aquí.

121. *Mohammedanism*, pág. 143.

122. Textos citados por L. Gardet, «La mention du nom divin (*dhikr*) en mystique musulmane», págs. 654-655. Sobre las analogías con las técnicas yóguico-tántricas, véase M. Eliade, *Le Yoga*, págs. 218 y sigs., 396-397.

Tales influencias no vienen a deformar, al menos entre los verdaderos *dhakîrs*, el carácter musulmán del *dhikr*. Lo que sucede es más bien lo contrario. Numerosas creencias religiosas y métodos ascéticos se han enriquecido gracias a las influencias o los préstamos exteriores. Podríamos decir incluso que, al igual que en la historia del cristianismo, esas influencias han contribuido a «universalizar» el islam y a conferirle una dimensión ecuménica.

En cualquier caso, lo cierto es que el sufismo dio un fuerte impulso a la renovación de la experiencia religiosa musulmana. Por lo que se refiere a la aportación cultural de los sufíes, también ha sido considerable. En todos los países musulmanes se advierte su influjo en la música, la danza y especialmente en la poesía.[123]

Pero este movimiento victorioso, que conserva su popularidad incluso en nuestros días,[124] ha tenido también consecuencias ambiguas en la historia del islam. El antirracionalismo de algunos sufíes se volvió a veces agresivo y sirvió para alagar al populacho con sus invectivas antifilosóficas. Por otra parte, se amplifican la emotividad excesiva, los trances y los éxtasis en el curso de las sesiones públicas. Los maestros sufíes se oponen en su mayor parte a esas exaltaciones desmesuradas, pero no siempre son capaces de contenerlas. Además, los miembros de ciertas órdenes, como la de los derviches errantes o *fakires* (los «pobres»), proclaman su poder de hacer milagros y viven al margen de la Ley.

Aunque obligados a tolerar el sufismo, los ulemas nunca dejaron de perseguir los elementos extraños, principalmente iranios y gnósticos, que, a través de las enseñanzas de ciertos maestros sufíes amenazaban, según los doctores de la Ley, con romper la unidad del islam. Resultaba difícil, entonces como ahora, que los teólogos —y no sólo los teólogos musulmanes— reconocieran la valiosa aporta-

123. Véanse, entre otros, los textos traducidos por A. M. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, especialmente págs. 287 y sigs. Gracias a la poesía mística y más exactamente místico-erótica, un gran número de temas y motivos no islámicos penetró en las distintas literaturas nacionales.

124. Véase A. M. Schimmel, *op. cit.*, págs. 403 y sigs., y la bibliografía citada en nn. 1-7.

ción de los místicos en orden a hacer más profunda la experiencia religiosa del pueblo llano, por encima del peligro de «herejía», al que, por otra parte, también estaban expuestos los teólogos a todos los niveles del conocimiento religioso. La respuesta de los ulemas fue la multiplicación de las madrazas, escuelas para la formación teológica dotadas de un estatuto oficial y con profesorado asalariado. Hacia el siglo VIII/XIV, los centenares de madrazas habían concentrado el control de la educación superior en manos de los teólogos.[125]

Es de lamentar que el sufismo clásico no fuera conocido en Occidente durante la Edad Media.[126] Las ocasionales noticias indirectas, a través de la poesía erótico-mística andaluza, no llegaron a cimentar un verdadero encuentro entre las dos grandes tradiciones místicas.[127] Como es sabido, la aportación esencial del islam consistió en transmitir, a través de traducciones árabes, un conjunto de tratados filosóficos y científicos antiguos, en primer lugar los de Aristóteles.

Hemos de añadir, sin embargo, que, si bien fue ignorada la mística sufí, el hermetismo y la alquimia penetraron en Occidente gracias a los textos árabes, cierto número de los cuales representan obras originales. Según Stapleton, la alquimia del Egipto alejandrino se desarrolló primeramente en Harrán, en Mesopotamia. Esta hipótesis es discutida, pero tiene el mérito de explicar los orígenes de la alquimia árabe. En cualquier caso, uno de los primeros y más famosos alquimistas de lengua árabe es Jabîr ibn Hayyân, el célebre *Geber* de los latinos. Holmyard estima que vivió en el siglo II/VIII y que fue discípulo de Ja'far, el sexto imán. Según Paul Kraus, que le ha dedicado una monografía monumental, bajo ese nombre se esconde una diversidad de autores (se le atribuye una colección de

125. Véanse las observaciones de H. A. Gibb, *op. cit.*, págs. 144 y sigs., 153 y sigs., sobre las consecuencias culturales de este control de la educación.

126. También es de lamentar que el islam fuera conocido en el sureste de Europa casi exclusivamente a través del Imperio otomano, es decir, al producirse la ocupación turca.

127. Por otra parte, no se excluyen los contactos entre ciertos grupos esotéricos musulmanes y cristianos. Pero no es posible precisar sus consecuencias en la historia religiosa y cultural de la Edad Media.

unos tres mil títulos) que vivieron hacia los siglos III/IX y IV/X. Corbin ha destacado acertadamente el ambiente chiíta y esotérico en que se desarrolló la alquimia de «Jabîr». En efecto, su «ciencia de la balanza» permite descubrir «en cada cuerpo la relación que existe entre lo manifiesto y lo oculto (*zahir* y *batin*, lo exotérico y lo esotérico)».[128] Parece, sin embargo, que los cuatro tratados de *Geber* conocidos en traducción latina no son obra de Jabîr.

Las primeras traducciones del árabe al latín fueron realizadas en España hacia el año 1150 por Gerardo de Cremona. Un siglo más tarde la alquimia ya era suficientemente conocida, pues fue incluida en la Enciclopedia de Vicente de Beauvais. Uno de los más famosos tratados, la *Tabula Smaragdina*, fue extractada de un escrito conocido bajo el título de *Libro del secreto de la creación*. Igualmente célebres son *Turba philosophorum*, traducido del árabe, y *Picatrix*, redactado en árabe durante el siglo XII. Ni que decir tiene que todos estos libros, a pesar de las sustancias, los aparatos y las operaciones de laboratorio que describen, están imbuidos de esoterismo y gnosis.[129] Numerosos místicos y maestros sufíes, entre ellos al-Hallâj y en especial Avicena e Ibn Arabî, presentaron la alquimia como una verdadera técnica espiritual. Aún son escasos nuestros datos sobre el desarrollo de la alquimia en los países islámicos a partir del siglo XIV. En Occidente, el hermetismo y la alquimia conocerán su época de gloria poco antes del Renacimiento italiano; su prestigio místico aún fascinaba a Newton (véase § 311).

128. *Histoire de la philosophie islamique*, págs. 184 y sigs., y en especial «Le Livre du Glorieux de Jâbir ibn Hayyân».

129. Véase M. Eliade, *Forgerons et alchimistes*, *op. cit.*, págs. 119 y sigs.

Capítulo XXXVI

El judaísmo desde la revuelta de Bar Kokba hasta el hassidismo

284. La compilación de la Mishná

Cuando evocábamos la primera guerra de los judíos contra los romanos (70-71) y la destrucción del templo por Tito, recogíamos un episodio que tuvo consecuencias considerables para el judaísmo: el famoso rabí Yochanan ben Zaccai fue evacuado en un ataúd durante el asedio de Jerusalén y, poco después, obtuvo autorización de Vespasiano para establecer una escuela en la aldea de Yabné, en Judea. Rabí Yochanan estaba convencido de que mientras persistiera el estudio de la Torá no desaparecería el pueblo judío, aunque hubiera sido aplastado militarmente (véase § 224).[1] Luego rabí Yochanan organizó, bajo la presidencia de un «patriarca» (*Nasi*), un sanedrín de setenta y un miembros que actuaría a la vez como autoridad religiosa indiscutida y como tribunal de justicia. Durante casi tres siglos se transmitiría la dignidad de «patriarca», con una sola excepción, de padres a hijos.[2]

1. En efecto, el partido sacerdotal perdió su razón de ser después de la destrucción del templo, por lo que el papel dirigente recayó sobre los doctores de la Ley, es decir, los fariseos y sus sucesores, los rabinos («maestros, instructores»). Véase, entre otros, G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era* I, págs. 83 y sigs.

2. Véase H. Mantel, *Studies in the History of the Sanhedrin*, especialmente págs. 140 y sigs. (el traslado del sanedrín de Yabné a Usha y otros lugares).

Sin embargo, la segunda guerra contra los romanos, iniciada en el año 132 por Bar Kokba y que finalizó con la catástrofe del 135, puso de nuevo en peligro la identidad religiosa y aun la misma supervivencia del pueblo judío. El emperador Adriano suprimió el sanedrín y prohibió bajo pena de muerte el estudio de la Torá y la práctica del culto. Muchos maestros judíos, entre ellos el famoso rabí Akiba, perecieron en la tortura. Pero Antonino Pío, sucesor de Adriano, restableció la autoridad del sanedrín e incluso acrecentó su autoridad. En adelante, las decisiones del sanedrín fueron reconocidas en toda la diáspora. Fue durante este período, que se inicia con discípulos de Yochanan ben Zaccai y finaliza hacia el año 200, cuando fueron elaboradas las estructuras fundamentales del judaísmo normativo. La principal innovación consistió en sustituir la peregrinación a Jerusalén y los sacrificios del templo por el estudio de la Ley, la oración y la piedad, actos religiosos que podían tener lugar en las sinagogas repartidas por todo el mundo. La continuidad con el pasado quedaba asegurada mediante el estudio de la Biblia y la observancia de las prescripciones relativas a la pureza ritual.

Para precisar, explicitar y unificar las innumerables tradiciones orales[3] relacionadas con las prácticas rituales y con las interpretaciones de la Escritura y las cuestiones jurídicas, rabí Judá, «el Príncipe» (patriarca del sanedrín entre los años *c.* 175-*c.* 220), se esforzó por recopilarlas y ordenarlas en un solo *corpus* de normas legales. Esta vasta compilación, llamada Mishná («repetición»), contiene materiales elaborados entre los siglos I a.C. y II d.C.[4] Toda la obra comprende seis «divisiones»: agricultura, fiestas, vida familiar, ley civil, prescripciones sacrificiales y dietéticas, y normas sobre pureza ritual.

Hay algunas alusiones a la mística de la *Merkabá* (véase § 288). Por el contrario, no se escucha ningún eco de las esperanzas mesiá-

3. La idea de un «Tora oral», ensenada por Moises a Josue y a los sacerdotes, contaba con una antigua y venerable tradicion.

4 Uno de los grandes meritos del libro reciente de Jacob Neusner, *Judaism The Evidence of the Mishna*, consiste en haber identificado y analizado los mate riales relacionados con las etapas anteriores, contemporanea y posterior a las dos guerras con Roma

nicas o de las especulaciones apocalípticas, tan populares en la época (ilustradas, por ejemplo, en los famosos textos pseudoepígrafos de 2 Bar y 4 Esd). Tenemos la impresión de que la Mishná ignora la historia contemporánea o se desentiende de ella. Se habla, por ejemplo, de los diezmos de las cosechas que han de llevarse *a Jerusalén*; se precisa qué tipos de moneda han de cambiarse, etc.[5] La Mishná evoca una situación ahistórica ejemplar en la que los diversos actos de santificación de la vida y del hombre han de realizarse conforme a unos modelos debidamente sancionados por la Ley. El trabajo agrícola queda consagrado por la presencia de Dios y por el esfuerzo ritualizado del hombre. «La tierra de Israel está santificada por su especial relación con Dios. El producto de Dios es santificado por el hombre que trabaja a las órdenes de Dios, así como a través de las designaciones y las separaciones verbales de las diferentes ofrendas.»[6]

De manera semejante, en la «división de las fiestas» se ordenan, clasifican y designan los ciclos del tiempo sagrado, íntimamente ligados a las estructuras del espacio sagrado. El mismo objetivo hallamos en las restantes «divisiones». Se trata siempre de precisar hasta los mínimos detalles los medios rituales para santificar la obra cósmica y la vida social, familiar e individual, junto con los recursos para evitar la impureza o neutralizarla mediante las purificaciones correspondientes.

Se diría que esta concepción religiosa tiene mucho que ver con las creencias y prácticas de lo que hemos llamado el «cristianismo cósmico» (véase § 237), pero con la diferencia de que, en la Mishná, la obra de santificación se lleva a cabo exclusivamente gracias a Dios y a los actos del hombre cuando cumple los mandatos de Dios. Resulta, sin embargo, significativo que en la Mishná (y, evidentemente, en sus complementos y comentarios, que mencionaremos enseguida), Dios, que hasta ahora se ha manifestado como el *Dios de la historia* por excelencia, se diría que permanece indiferente a la historia inmediata de su pueblo. De momento, la salvación de tipo mesiánico ha quedado sustituida por la santificación de la vida bajo la dirección de la Ley.

5. Tratado *Maaser Sheni*, resumido por J. Neusner en *op. cit.*, pag. 128.
6. R. S. Sarason, citado por J. Neusner, *op. cit.*, pags. 130-132

De hecho, la Mishná prolonga y completa el código sacerdotal que fuera ya formulado en el Levítico, lo que equivale a decir que los observantes se comportan en cierto modo como los sacerdotes y levitas; respetan las prescripciones contra la impureza y se alimentan en sus casas como lo hacían los oficiantes en el templo. El respeto a la pureza fuera de los muros del templo separa a los fieles del resto de la población y asegura su santidad. Si el pueblo judío quiere sobrevivir, habrá de vivir como un pueblo santo, en una tierra sagrada, a imitación de la santidad de Dios.[7]

La Mishná persigue unificar y reforzar el rabinismo. En última instancia, su objetivo era asegurar la supervivencia del judaísmo y, en consecuencia, la integridad del pueblo judío en todo lugar en que se hallara disperso. Como dice Jacob Neusner, a la pregunta «¿qué puede hacer el hombre?» responde la Mishná: «Al igual que Dios, el hombre puede poner el mundo en movimiento. Si el hombre quiere, nada es imposible ... La Mishná valora la condición de Israel: vencido y sin apoyo, y a pesar de ello, en su tierra; impotente, pero santo; sin patria, pero separado de las naciones».[8]

285. El Talmud. La reacción antirrabínica: los karaítas

Con la publicación de la Mishná se inicia el período de los *amoraim* (conferenciantes o intérpretes). El conjunto formado por la Mishná y sus comentarios (*Guemara*) constituye el Talmud (literalmente, «enseñanza»). La primera redacción, llevada a cabo en Palestina (*c.* 220-400) y conocida por Talmud de Jerusalén, es más concisa y breve que el Talmud de Babilonia (200-650); el segundo comprende 8.744 páginas.[9] Los códigos de comportamiento (*halakha*), clasificados en la Mishná, fueron completados en el Talmud

7. J. Neusner, *Judaism*, págs. 226 y sigs.

8. Ibíd., págs. 282-283.

9. Ciertas normas relacionadas con la agricultura, la pureza legal y el sacrificio, practicadas en Palestina, perdieron su actualidad en el Talmud de Babilonia.

con la *haggadá*, recopilación de enseñanzas éticas y religiosas, especulaciones metafísicas y místicas, e incluso materiales folclóricos.

El Talmud de Babilonia cumplió una función decisiva en la historia del pueblo judío, pues enseñó cómo debía adaptarse el judaísmo a los distintos ambientes sociopolíticos de la diáspora. Ya en el siglo III promulgó un maestro de Babilonia este principio fundamental: la legislación del gobierno legítimo constituye la única ley legítima y ha de ser respetada por los judíos. De este modo, la legitimidad de las autoridades gubernamentales recibe una ratificación de orden religioso. En lo que se refiere a la ley civil, los miembros de la comunidad están obligados a presentar sus litigios ante los tribunales judíos.

Considerado en conjunto y habida cuenta de su contenido y su objetivo, el Talmud no parece dar importancia a la especulación filosófica. Sin embargo, algunos investigadores han puesto de relieve la teología, a la vez sencilla y sutil, así como las doctrinas esotéricas y las prácticas de orden iniciático conservadas en el Talmud.[10]

Desde nuestro punto de vista, bastará repasar brevemente los elementos que contribuyeron a fijar las estructuras del judaísmo medieval. El patriarca, reconocido oficialmente como homólogo de un prefecto romano, enviaba mensajeros a las comunidades judías para recoger los impuestos y comunicarles el calendario de las fiestas. En el año 359, el patriarca Hillel II decidió fijar por escrito el calendario, a fin de asegurar la simultaneidad de las fiestas en toda Palestina y en la diáspora. Esta medida se reveló en toda su importancia cuando el año 429, el patriarcado de Palestina fue abolido por los romanos. Desde la época de los sasánidas (226-637), y gracias a su tolerancia religiosa, Babilonia pasó a convertirse en el centro más importante de la diáspora. Esta situación privilegiada se mantuvo

10. Véase, entre otros, la obra antigua, pero aún válida, de Solomon Schechter, *Aspects of Rabbinic Theology. Major Concepts of the Talmud.* Puede verse también G. A. Wewers, *Geheimnis und Geheimhaltung im rabbinishen Judentum.* Véanse, también los numerosos textos teológicos traducidos y comentados por G. F. Moore, *Judaism* I, págs. 357-442, etc.

después de la conquista musulmana. Todas las comunidades de la diáspora oriental reconocieron la supremacía del *gaón*, maestro espiritual, árbitro y jefe político, representante del pueblo ante Dios y ante las autoridades. La época de los *gaonim*, iniciada hacia el año 640, finalizó en 1038, cuando el centro de la espiritualidad judía se desplazó hacia España. Para esta época, sin embargo, el Talmud de Babilonia era universalmente reconocido como enseñanza autorizada del rabinismo, es decir, del judaísmo normativo.

El rabinismo se propagó a través de las escuelas (desde la escuela primaria hasta la academia, la *Yeshivá*), las sinagogas y los tribunales. El culto sinagogal, que sustituyó a los sacrificios del templo, comprendía las plegarias de la mañana y de la tarde, la profesión de fe («Escucha, Israel, el Señor, nuestro Dios, es Señor único») y las dieciocho (más adelante diecinueve) «bendiciones», breves oraciones en las que se expresan las esperanzas de la comunidad y de los individuos. Tres veces a la semana —lunes, jueves y sábado— se leía la Escritura en las sinagogas. Los sábados y días de fiesta tenía lugar la lectura pública del Pentateuco y de los Profetas, seguida de la homilía pronunciada por los rabinos.

En el siglo IX publicó un *gaón* la primera recopilación de plegarias, a fin de establecer definitivamente el orden de la liturgia. Desde el siglo VIII se venía desarrollando en Palestina una nueva poesía sinagogal que fue rápidamente aceptada. Posteriormente, hasta el siglo XVI, fueron compuestos otros poemas litúrgicos que pasaron a integrarse en el servicio sinagogal.

Sin embargo, el tradicionalismo severo y radical impuesto por los *gaonim* suscitó frecuentemente reacciones antirrabínicas. Algunas de ellas, inspiradas por las viejas doctrinas sectarias de Palestina o por el islam, fueron rápidamente reprimidas. Pero en el siglo IX surgió un movimiento disidente dirigido por Anan ben David que adquirió enseguida proporciones amenazadoras. Conocidos por el nombre de karaítas («escriturarios», es decir, que reconocen únicamente la autoridad de la Escritura),[11] rechazaban la Ley oral (rabíni-

11. Como los saduceos, en el siglo II.

ca), pues la tenían por obra simplemente humana. Los karaítas proponían el examen atento y crítico de la Biblia para recuperar la doctrina y la legislación auténticas; pedían además el retorno de los judíos a Palestina, a fin de apresurar la venida del Mesías. En efecto, bajo la dirección de Daniel al-Qumiqi (hacia el año 850), un grupo de karaítas se estableció en Palestina y logró difundir sus ideas hasta el noroeste y España. La reacción de los *gaonim* fue muy viva y se redactó cierto número de códigos y manuales con vistas a reforzar y confirmar el rabinismo frente a la herejía. El proselitismo de los karaítas perdió impulso, pero la secta sobrevivió en algunas zonas marginales. Sin embargo, como veremos enseguida, el descubrimiento de la filosofía griega a través de las traducciones árabes, aunque no sirvió para estimular el genio filosófico judío, no dejó de alentar ciertas doctrinas extravagantes y aun escandalosas. Bastará recordar que Hiwî al-Balkî, autor escéptico del siglo IX, atacó la moral de la Biblia y publicó una edición expurgada para su uso en las escuelas...

286. Teólogos y filósofos judíos de la Edad Media

Filón de Alejandría (13 a.C.-54 d.C.) se había esforzado por conciliar la revelación bíblica y la filosofía griega, pero fue ignorado por los pensadores judíos y no influyó sino en la teología de los Padres cristianos. Hasta los siglos IX-X no descubrirían los judíos, gracias a las traducciones árabes, el pensamiento griego y, concomitantemente, el método musulmán (*kalam*) para justificar la fe mediante la razón. El primer filósofo judío importante, el *gaón* Saadia ben Joseph (882-942), nacido y educado en Egipto, se estableció en Bagdad, donde dirigió una de las célebres academias talmúdicas de Babilonia. No elaboró un sistema ni creó una escuela, pero Saadia constituye el modelo del filósofo judío.[12] En su obra apologética, *El libro de las creencias y de las opiniones*, redactado en árabe, expuso las rela-

12. Se han perdido algunas de sus obras, entre ellas la traducción de la Biblia al árabe con comentarios.

ciones entre la verdad revelada y la razón; las dos emanan de Dios, pero la Torá es un don especial al pueblo judío. Despojado de un estado independiente, este pueblo mantiene su unidad y su integridad exclusivamente gracias a su obediencia a la Ley.[13]

A comienzos del siglo XI, el centro de la cultura judía se desplazó hacia la España musulmana. Salomón Abengabirol vivió en Malaga entre los años 1021-1058. Se hizo célebre sobre todo por sus poemas; el más conocido de ellos fue integrado en la liturgia del Yom Kipur. En su obra inconclusa, *La fuente de la vida* (*Maqôr Hayym*), adoptó la cosmología plotiniana de las emanaciones, pero en lugar del Pensamiento supremo, Abengabirol introdujo la noción de la voluntad divina, lo que equivale a decir que fue Yahvé el que creó el mundo. Abengabirol explica la materia como una de las primeras emanaciones, pero esta materia era de orden espiritual, de modo que la corporeidad era únicamente una de sus propiedades.[14] El *Maqôr Hayym* fue ignorado por los judíos, pero traducido bajo el título de *Fons vitae* fue tenido en alta estima por los teólogos cristianos.[15]

Sabemos muy poco acerca de Bahya ibn Paqûda, que vivió probablemente en el siglo XI, tambien en España. En su tratado de moral espiritual redactado en árabe, *Introducción a los deberes de los corazones*, Ibn Paqûda insiste sobre todo en la devoción interior. Su obra es al mismo tiempo una autobiografía espiritual. «Ya en el preámbulo indica este doctor judío que vive solitario y sufre por su soledad. Escribe su libro como reacción contra el ambiente que le rodea, demasiado legalista para su gusto, a fin de que al menos quede el testimonio de que un judío luchó por vivir, tal como quiere la auténtica tradición judía, de acuerdo tanto con el corazón como

13. Vease S. Rosenblatt (trad.), *The Book of Beliefs and Opinions*, pags. 21 y sigs, 29 y sigs. Los argumentos de Saadia para demostrar la existencia de Dios estan tomados del *Kalam*; vease H. A. Wolfson, *Kalam Arguments for Creation in Saadia, Averroes, Maimonides and Thomas*, pags. 197 y sigs.

14. *Fons vitae*, IV, pags. 8 y sigs., texto abreviado en S. Munk, *Melanges de philosophie juive et arabe*, IV, pag. 1

15. Conocian a Abengabirol bajo el nombre de Avicebron. Hasta 1845 no fue identificado el autor por Salomon Munk

con el cuerpo ... Bahya siente que su corazón se abre sobre todo en medio de la noche. Entonces, en esas horas propicias al amor al que se entregan las parejas en su abrazo, Mahya se convierte en el amante de Dios. De rodillas, postrado, pasa horas de éxtasis en la plegaria silenciosa, alcanzando de este modo la cumbre hacia la que llevan los ejercicios ascéticos de la jornada, la humildad, el examen de conciencia, la piedad escrupulosa.»[16]

Judá Halevi (1080-1149), al igual que Abengabirol, fue a la vez poeta y teólogo. En su *Defensa de la religión menospreciada* presenta los diálogos entre un doctor musulmán, un cristiano, un sabio judío y el rey de los khazares, que al final de las discusiones se convierte al judaísmo. A ejemplo de Algazel, Judá Halevi aplica la perspectiva filosófica para poner en duda la validez de la filosofía. La certeza religiosa no se alcanza en virtud de la razón, sino por la revelación bíblica tal como fue otorgada al pueblo judío. La elección de Israel es confirmada por el espíritu profético; ningun filósofo pagano se convirtió en profeta. La profecía surge al compás de la obediencia a los mandamientos de la Ley y de la valoración sacramental de la Tierra Santa, verdadero «corazón de las naciones». En la experiencia mística de Judá Halevi no se atribuye papel alguno a la ascesis.

287. Maimonides entre Aristoteles y la Tora

Rabino, médico y filósofo, Moisés Maimónides (nacido en Córdoba en el año 1135, muerto en El Cairo en el 1204) representa la cumbre del pensamiento judío medieval. Gozó y goza todavía de un prestigio excepcional, pero su genio multifacético y la falta aparente

16. Vease A. Neher, «La philosophie juive medievale», pag. 1.021. Es muy verosimil que Bahya experimentara el influjo de la mistica musulmana, pero es indudable el caracter judio de su vida espiritual y de su teologia. Como justamente observa A Neher, Bahya recupera la tradicion hassidica judia, atestiguada ya en la Biblia, en Qumran y en el Talmud: «La ascesis, la vigilia nocturna en oracion y en meditacion»; dicho brevemente, la tradicion que «sabe conciliar la experiencia religiosa mas universal con el particularismo de la religion de Israel» (vease ibid., pag. 1.022)

de unidad en su obra han dado origen a interminables controversias.[17] Maimónides fue autor de importantes obras de exégesis (las más famosas son los *Comentarios de la Mishna* y el *Mishneh Torah*) y de un famoso tratado filosófico, la *Guia de perplejos*, redactado en árabe en el año 1195. Todavía hoy piensan algunos historiadores y filósofos judios que el pensamiento de Maimonides esta marcado por una dicotomía irreductible: por una parte, los principios que inspiran sus trabajos exegéticos y legales (y que son los principios mismos de la *halakha*), por otra, la metafísica articulada en la *Guia de perplejos*, cuya fuente se halla en Aristóteles.[18]

Hemos de precisar ante todo que Maimónides tenía en la más alta estima al «príncipe de los filosofos» («el más sublime representante de la inteligencia humana después de los profetas de Israel») y que no excluía la posibilidad de llegar a una sintesis entre el judaísmo tradicional y el pensamiento de Aristóteles.[19] Sin embargo, en vez de apresurarse a buscar la concordancia entre la Biblia y la filosofia aristotélica, Maimónides empieza por separarlas, «salvaguardando de este modo la experiencia bíblica, pero sin aislarla, como hacían Algazel y Judá Halevi, de la experiencia filosófica ni oponerla radicalmente a ella. La Biblia y la filosofía se entreveran en Maimónides, derivan de las mismas raíces, tienden hacia la misma culminación. Sin embargo, en esta andadura común, la filosofía cumple el papel del camino, mientras que la Biblia guía al hombre que avanza por el».[20]

17 Como dice Isadore Twersky, «estimulante para algunos, irritante para otros, raramente suscito una actitud de indiferencia o de displicencia». Se ha visto en el una personalidad polifacetica y a la vez armoniosa o, por el contrario, tensa y complicada, transida, consciente o inconscientemente, de paradojas y de contradicciones, vease *A Maimonides Reader*, pag XIV.

18 Veanse algunos ejemplos recientes, en concreto las opiniones de Isaac Husik y de Leo Strauss, en D. Hartmann, *Maimonides Torah and Philosophic Quest*, pags 20 y sigs. Este autor, por el contrario, intenta demostrar la unidad del pensamiento de Maimonides.

19 En este empeno tuvo predecesores, pero no de su talla.

20 A Neher, «La philosophie juive medievale», pags 1 028-1 029

Ciertamente, la filosofía constituye para Maimónides una disciplina difícil y, cuando es mal entendida, peligrosa. Hasta no haber alcanzado la perfeccion moral (por la observancia de la Ley) no está permitido dedicarse a perfeccionar la inteligencia.[21] El estudio en profundidad de la metafísica no es obligatorio para todos los miembros de la comunidad, pero todos deben acompañar la observancia de la Ley con la reflexión filosófica. La formación intelectual constituye una virtud superior a las virtudes morales. Maimónides, que había condensado la esencia de la metafísica en trece proposiciones, sostiene que al menos este mínimo teórico debe ser meditado y asimilado por cada uno de los creyentes. En efecto, no duda en afirmar que el conocimiento de orden filosófico es una condición necesaria para asegurar la supervivencia después de la muerte.[22]

Al igual que Filón y Saadia, Maimonides se aplicó a transcribir en lenguaje filosófico los acontecimientos históricos y la terminología de la Biblia. Después de criticar y rechazar la hermenéutica al estilo del *kalam*, presenta y utiliza los recursos aristotélicos. Ciertamente, ningún argumento podría conciliar la eternidad del mundo afirmada por Aristóteles y la creación *ex nihilo* proclamada por la Biblia. Para Maimónides, sin embargo, estas dos tesis tienen en común el no aportar pruebas irrefutables. Según el doctor judío, el Génesis no afirma «la creación *ex nihilo* como una realidad; la sugiere, pero una exégesis alegórica podría interpretar el texto bíblico en el sentido de la tesis griega. El debate, por consiguiente, solo podría zanjarse en virtud de un criterio exterior a la fe bíblica, y este criterio es la soberanía de Dios, su trascendencia con respecto a la naturaleza».[23]

21 En la *Introduccion a la Guia*, Maimonides reconocia que, entre otras precauciones, habia introducido deliberadamente afirmaciones contradictorias, para inducir a error al lector no avisado.

22 *Guia de perplejos*, III, pags 51, 54 Vease G. Vajda, *Introduction a la pen see juive du Moyen Âge*, pag. 145 En definitiva, lo unico realmente «inmortal» es la suma de los conocimientos de orden metafisico adquiridos durante la existencia terrena, concepcion atestiguada en numerosas tradiciones esotericas.

23 Vease A Neher, *op cit*, pag 1 031.

A pesar de toda su genialidad, Maimónides no logró demostrar la identidad entre el Dios motor inmortal de Aristóteles y el Dios libre, todopoderoso y creador de la Biblia. Por otra parte, afirma que la verdad *puede* y debe ser descubierta exclusivamente por la inteligencia; dicho de otro modo: por la filosofía de Aristóteles. Con excepción de Moisés, *Maimónides rechaza la validez de las revelaciones proféticas y las considera* obra de la imaginación. La Torá recibida por Moisés es un monumento único y válido para todos los tiempos. Para la mayor parte de los fieles es suficiente estudiar la Torá y respetar sus exigencias.

La ética de Maimónides es una síntesis entre la herencia bíblica y el modelo aristotélico; en efecto, exalta el esfuerzo intelectual y el conocimiento filosófico. Su mesianismo es puramente terreno: «Una ciudad humana construida sobre la adquisición de conocimientos que provoca un ejercicio espontáneo de la virtud».[24] En lugar de la resurrección de los cuerpos, Maimónides cree en una inmortalidad obtenida por el conocimiento metafísico. Sin embargo, algunos exégetas han llamado la atención sobre lo que podríamos llamar la «teología negativa» de Maimónides. «Entre Dios y el hombre hay la nada y el abismo ... ¿Cómo franquear ese abismo? Ante todo, por la aceptación de la nada. La negatividad de la perspectiva divina, la inasequibilidad de Dios en la perspectiva filosófica, son simplemente imágenes para expresar ese abandono del hombre a la nada. Progresando a través *de la nada se acerca el hombre a Dios ... En algunos de los capítulos* más notables de la *Guía*, muestra Maimónides cómo toda plegaria debe ser silencio y toda observancia ha de tender hacia algo más elevado, que es el amor. Por el amor puede ser positivamente salvado el abismo que hay entre Dios y el hombre. Sin perder nada de su austeridad, el encuentro entre Dios y el hombre se instaura.»[25]

24. Ibíd., pág. 1.032. Véanse también los textos traducidos y comentados por D. Hartmann, *Maimonides*, págs. 81 y sigs.

25. A. Neher, *op. cit.*, pág. 1.032. Véanse también D. Hartmann, *op. cit.*, pág. 187, y los textos traducidos por I. Twersky, *A Maïmonides Reader*, págs. 83 y sigs., 432-433, etc. Desde nuestro punto de vista, podemos pasar por alto algunos filósofos posteriores a Maimónides, como Gersónida (Leví ben Gerson, 1288-1344), Hasdai Crescas (1340-1410), Joseph Albo (1370-1444), etc.

Es importante observar que, por encima de influencias más o menos superficiales de los filósofos griegos, helenísticos, musulmanes o cristianos, el pensamiento filosófico judío no carece ni de fuerza ni de originalidad. Más que de influencias, se trata sobre todo de un diálogo continuo entre los pensadores judíos y los representantes de los diversos sistemas filosóficos de la Antigüedad pagana, del islam y del cristianismo. Este diálogo se tradujo en el enriquecimiento mutuo de los interlocutores. En la historia de la mística judía hallamos una situación análoga (§§ 288 y sigs.). En efecto, el genio religioso judío se caracteriza a la vez por la fidelidad a la tradición bíblica y por la capacidad para asimilar numerosas «influencias» externas sin dejarse dominar por ellas.

288. Las primeras expresiones de la mística judía

La experiencia mística judía presenta una morfología rica y compleja. Adelantando algo de los análisis que siguen a continuación, conviene señalar algunos de sus rasgos específicos. Con la excepción del movimiento mesiánico desencadenado por Sabbatai Zwi (véase § 291), ninguna otra escuela, por encima de las tensiones más o menos vivas con la tradición rabínica, llegó a separarse del judaísmo normativo. En cuanto al esoterismo, rasgo característico de la mística judía desde sus comienzos, formaba parte desde mucho antes de la herencia religiosa judía (véase vol. II, págs. 304 y sigs.). También los elementos gnósticos que encontramos aquí y allá derivan en última instancia del viejo gnosticismo judío.[26] Hemos de añadir que la experiencia mística suprema, es decir, la unión con Dios, parece más bien excepcional. En general, el fin que se propone el místico es la visión de Dios, la contemplación de su majestad y la comprensión de los misterios de la creación.

26. No se excluye que, en determinados casos, como consecuencia de contactos directos o indirectos con los movimientos heréticos cristianos de la Edad Media, se reanimaran determinados elementos gnósticos tradicionales.

La primera fase de la mística judía se caracteriza por la importancia que atribuye a la ascensión extatica hasta el trono divino, la *Merkabá*. Esta tradicion esotérica, atestiguada ya en el siglo I a.C., se prolonga hasta el siglo X de nuestra era.[27] El mundo del trono, lugar de la manifestación de la gloria divina, corresponde para el místico judío al *pleroma* (la «plenitud») de los gnósticos cristianos y de los hermetistas. Los textos, breves y a menudo oscuros, son designados como los «Libros de las *Hekhaloth*» («palacios celestes»). Describen las salas y los palacios que atraviesa el visionario en su recorrido antes de llegar a la séptima y última *hekhal*, en la que se halla el trono de la gloria. El viaje extático, llamado al principio «ascension hacia la *Merkabá*», fue designado hacia el año 500, por razones desconocidas, «descenso hasta la *Merkaba*». Paradójicamente, las descripciones de los «descensos» utilizan metáforas ascensionales.

Parece que, desde el principio, se trata de grupos secretos bien organizados que revelaban sus doctrinas esotéricas y sus métodos únicamente a los iniciados. Además de ciertas cualidades morales, los aspirantes debían poseer determinadas características referidas a la fisionomia y la quiromancia.[28] El viaje extatico se preparaba a lo largo de doce o cuarenta dias de ejercicios ascéticos consistentes en ayunos, cánticos rituales, repetición de los nombres, posturas especiales (como la de mantener la cabeza entre las rodillas).

Sabemos que la ascension del alma a traves de los cielos, asi como los peligros que implica, eran tema comun al gnosticismo y al hermetismo de los siglos II y III. Como escribe Gershom Scholem, la mística de la *Merkaba* constituye una de las ramas judías de la gno-

27 G Scholem distingue tres periodos· los conventiculos anonimos de los antiguos apocalipticos, las especulaciones en torno al Trono de ciertos maestros de la *Mishna*, la mistica de la *Merkaba* en epoca talmudica tardia y postalmudica, vease *Major Trends in Jewish Mysticism*, pag 43, vease tambien *Jewish Mysticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition passim* La mas antigua descripcion de la *Merkaba* se halla en el capitulo XIV del *Libro etiopico de Enoc* (trad cast en *Apocrifos del AT* IV, Cristiandad, Madrid, 1984)

28 G Scholem, *Major Trends*, pag 48

sis.[29] Sin embargo, el lugar de los «arcontes», que entre los gnósticos defendían los siete cielos planetarios, es ocupado en el gnosticismo judío por los «porteros» situados a derecha e izquierda de la entrada a la sala celeste. El alma necesita en los dos casos conocer una contraseña, un nombre secreto grabado en un sello mágico que tiene la virtud de alejar a los demonios y ángeles hostiles. A medida que prosigue el viaje, los peligros se hacen cada vez mas formidables. La última prueba parece muy enigmática. En un fragmento conservado en el Talmud, rabí Akiba, dirigiéndose a tres rabinos que tenían la intención de penetrar en el «Paraíso», les dice: «Cuando lleguéis a las placas de mármol brillante, no digais: "¡Agua, agua!". Pues esta escrito: "El que profiera mentiras no permanecerá en mi presencia"». En efecto, el brillo cegador de las placas de mármol con que estaba pavimentado el palacio daba la impresion de las ondas del agua.[30]

Durante este viaje recibe el alma revelaciones acerca de los secretos de la creacion, las jerarquías de los angeles y las prácticas de la teurgia. En el cielo más alto, en pie ante el trono, «contempla la figura mística de la divinidad, en el simbolo de la "figura que tiene la apariencia de un hombre" que el profeta Ezequiel pudo contemplar sobre el trono de la *Merkaba*. Allí le fue revelada la "medida del cuerpo", en hebreo *shi'ur qoma*, es decir, una representacion antropomórfica de la divinidad, que se aparece como el hombre primigenio, pero a la vez como el amante del Cantar de los Cantares. Al mismo tiempo recibe el alma la revelación de los nombres místicos de sus miembros».[31]

Nos hallamos ante la proyección del Dios invisible del judaismo en una figura mistica en la que se revela la «gran gloria» de la apocalíptica y de los apocrifos judíos. Pero esta representación imaginaria del creador (de su manto cosmico irradian los astros y los firmamen-

29 Vease *Les origines de la Kabbale*, pag 36 G Scholem habla tambien del «gnosticismo rabinico», es decir, de la forma del gnosticismo judio que se esfuerza por mantenerse fiel a la tradicion halakhica, vease *Major Trends*, pag 65

30 G Scholem, *Major Trends*, pags 52 y sigs Veanse, en ibid., pag 49, referencias a imagenes analogas en la literatura helenistica

31 G Scholem, *Les origines de la Kabbale* pag 29

tos, etc.) se desarrolla a partir de «una concepción absolutamente monoteísta; carece por de pronto del carácter herético y antinomico que adoptó cuando el Dios creador se contrapuso al Dios verdadero».[32]

Junto a los escritos relativos a la *Merkabá* se difundió durante la Edad Media y llegó a hacerse célebre en todos los países de la diáspora un texto de pocas páginas, *Sepher Yetsirá*, el *Libro de la Creación*. Ignoramos su origen y fecha de composición (verosímilmente el siglo V o VI). Contiene una laconica exposición de la cosmología y la cosmogonía. El autor se esfuerza por «poner de acuerdo sus ideas, ciertamente influidas por las fuentes griegas, con las disciplinas talmúdicas relativas a la doctrina de la creación y de la *Merkabá*; precisamente a lo largo de este esfuerzo encontramos en él por vez primera unas reinterpretaciones de tendencia especulativa de ciertas concepciones referentes a la *Merkabá*».[33]

La primera sección presenta las «treinta y dos vías maravillosas de la Sabiduría (la *Hokhma* o *Sophia*)» por las que Dios creó el mundo (véase § 200), que son las veintidós letras del alfabeto sagrado y los diez nombres primordiales (las *sephiroth*). La primera *sephira* es el *pneuma* (*ruah*) del Dios vivo. De *ruah* surge el aire primordial, del que nacen el agua y el fuego, tercera y cuarta *sephiroth*. Del aire primordial creó Dios las veintidós letras; del agua creó el caos cósmico, y del fuego, el trono de la gloria y las jerarquías de los ángeles. Las seis últimas *sephiroth* representan las seis direcciones del espacio.[34]

La especulación acerca de las *sephiroth*, imbuida de la mística de los números, tiene probablemente un origen neopitagórico, pero la idea de «las letras por las que fueron creados el cielo y la tierra» puede tener explicación dentro del judaísmo.[35] «De esta cosmogonía

32. Ibid., pag 31.

33. Ibid., pag. 34. Puede verse una traduccion reciente en G. Casaril, *Rabbi Simeon bar Yochai*, pags 41-48

34. G. Scholem, *Les origines de la Kabbale*, pags. 35 y sigs. Vease tambien *Major Trends*, pags. 76 y sigs.

35 G. Scholem, *Les origines de la Kabbale*, pags. 37-38. G Casaril insiste en el paralelo con cierto gnosticismo cristiano, como el de las *Homelies Clementines*, vease *op cit*, pags 42

y cosmología fundada sobre la mística del lenguaje, que delata todavía con tanta claridad una relación con las ideas astrológicas, parten unos caminos directos que conducen netamente a la concepción mágica de la fuerza creadora y milagrosa de las letras y las palabras.»[36] El *Sepher Yetsira* fue también utilizado con fines taumatúrgicos. Se convirtió en el vademécum de los cabalistas y fue comentado por los más grandes pensadores judíos de la Edad Media, desde Saadia hasta Sabbatai Donnolo.

El pietismo judío medieval fue obra de los tres «hombres piadosos de Alemania» (*Hassidei Ashkenaz*): Samuel, su hijo Judá el Hassid y Eleazar de Worms. Este movimiento surgió en Alemania a comienzos del siglo XII y tuvo su etapa de creatividad entre los años 1150 a 1250. Sus raíces se hunden en la mística de la *Merkaba* y del *Sepher Yetsirá*, pero el pietismo renano es una creación nueva y original. Es de notar el retorno de una cierta mitología popular, pero los hasideos rechazan las especulaciones apocalípticas y los cálculos referentes a la venida del Mesías. Tampoco les interesan la erudición rabínica o la teología sistemática. Meditan ante todo el misterio de la unidad divina y se esfuerzan por practicar una nueva concepción de la piedad.[37] A diferencia de los cabalistas españoles, los maestros hasideos se dirigen al pueblo. La obra maestra de este movimiento, el *Sepher Hassidim*, emplea ante todo anécdotas, paradojas y relatos edificantes. La vida religiosa se centra en la ascesis, la oración y el amor a Dios. En efecto, en su manifestación más sublime, el temor de Dios se identifica con el amor y la devoción.[38]

Los hasideos se esfuerzan por alcanzar la perfecta serenidad del espíritu; por ello aceptan imperturbablemente las injurias y amenazas de los demás miembros de la comunidad.[39] No ambicionan el

36. G Scholem, *Les origines de la Kabbale*, pag. 40

37. G. Scholem, *Major Trends*, pags. 91-92

38. Ibid., pag. 95.

39. G. Scholem compara su serenidad con la ataraxia de los cínicos y de los estoicos; vease ibid., pag. 96. Vease tambien el comportamiento de un al-Hallâj (§ 277)

poder, pero disponen de misteriosas capacidades mágicas.[40] Las penitencias de los hasideos delatan ciertas influencias cristianas, salvo en lo que se refiere a la sexualidad, pues, como es sabido, el judaísmo nunca aceptó este tipo de ascesis. Por otra parte, se ha señalado una fuerte tendencia panteísta: Dios está más cerca del mundo y del hombre que lo está el alma del hombre.[41]

Los hasideos alemanes no elaboraron una teología sistemática. Es posible, sin embargo, distinguir tres ideas centrales, derivadas de distintas fuentes: a) la concepción de la «gloria divina» (*kabod*); b) la idea de un querubín «santo» por excelencia, que se halla junto al trono; c) los misterios de la santidad y la majestad divinas, junto con los secretos de la naturaleza humana y de su itinerario hacia Dios.[42]

289. La Cabala medieval

Creación excepcional de la mística esotérica judía fue la Cábala, término que viene a significar «tradición» (de la raíz *kbl*, «recibir»). Como veremos enseguida, esta nueva tradición religiosa, sin dejar de mantenerse fiel al judaísmo, reactualizó una herencia gnóstica, a menudo teñida de herejía, o ciertas estructuras de la religiosidad cósmica[43] (designada, con escasa fortuna, como «panteísmo»); todo ello provocó inevitablemente una difícil tensión entre los adeptos de una cierta Cábala y las autoridades rabínicas. Hemos de señalar desde el primer momento que, a pesar de esta tensión, la Cábala contribuyó a

40. La primera mención del Golem (el homúnculo mágico animado durante el éxtasis de su artífice) se encuentra en los escritos de Eleazar de Worms; véase G. Scholem, «The Idea of the Golem», págs. 175 y sigs.

41. G. Scholem, *Major Trends*, págs. 107 y sigs. Se trata, probablemente, de una influencia neoplatónica recibida a través de Escoto Eriugena (siglo IX); véase ibid., pág. 109.

42. G. Scholem, ibid., págs. 110 y sigs., 118. Hemos de precisar, sin embargo, que no hay continuidad entre este pietismo judío del siglo XIII y el movimiento hassidista que surgirá en Ucrania y Polonia durante el siglo XVIII (véase § 292).

43. Véase en especial G. Scholem, «Kabbalah and Myth» *passim*.

fortalecer, directa o indirectamente, la resistencia espiritual de las comunidades judías de la diáspora. Por otra parte, la Cábala, a pesar de haber sido insuficientemente conocida y mal entendida por ciertos autores cristianos durante el Renacimiento y posteriormente, tuvo un importante papel en el proceso que permitió romper los horizontes «provincialistas» de la cristiandad occidental; dicho de otro modo: forma parte de la historia de las ideas de Europa entre los siglos XIV y XIX.

La más antigua exposición de la Cábala propiamente dicha se encuentra en el libro *Bahir*. El texto, transmitido en estado fragmentario e imperfecto, está formado por varias capas y resulta oscuro y difícil. El *Bahir* fue compilado en Provenza durante el siglo XII a partir de materiales más antiguos, entre otros el *Raza Rabba* («El gran misterio»), en el que ciertos autores orientales han visto un importante texto esotérico.[44] No cabe duda alguna acerca del origen oriental, más exactamente gnóstico, de las doctrinas desarrolladas en el *Bahir*. Hallamos en él las especulaciones de los viejos autores gnósticos atestiguadas en diversas fuentes judías: los eones masculinos y femeninos, el *pleroma* y el árbol de las almas, la *Shekhiná* descrita en términos análogos a los utilizados para referirse a la doble *Sophia* (hija y esposa) de los gnósticos.[45]

El problema de una posible relación entre «la cristalización de la Cábala, en la forma de la redacción del *Bahir*, y el movimiento cátaro aún no ha sido resuelto. Faltan pruebas claras acerca de esta relación, pero no se puede descartar su posibilidad. En la historia del pensamiento, el libro del *Bahir* representa la recuperación, quizá consciente, pero en todo caso perfectamente corroborada por los hechos, de un simbolismo arcaico que carece de ejemplos en el judaísmo medieval. Con la publicación del *Bahir* aparece una forma judía del pensamiento mítico que entra en competencia e inicia inevitablemente una controversia con las formulaciones rabínicas y filosóficas de este judaísmo».[46]

44. Vease. G. Scholem, *Major Trends*, pag 75; *Origines de la Kabbale*, pags. 66 y sigs.

45. G. Scholem, *Origines de la Kabbale*, pags. 78-07, 164-194, etc.

46 Ibid., pag 211.

Los cabalistas provenzales desarrollaron sus teorías principalmente sobre la base del *Bahir.* Complementan la vieja tradición gnóstica de origen oriental con los elementos de otro universo espiritual, concretamente el neoplatonismo medieval. «En la forma en que la Cábala aparece a plena luz, abarca estas dos tradiciones, cargando el acento a veces sobre una de ellas, a veces sobre la otra. Con este doble rostro será trasplantada a España.»[47]

A pesar de su prestigio como técnica mística, el éxtasis no tiene una función importante, de forma que en la ingente literatura cabalística hay escasas referencias a las experiencias extáticas personales y son muy raras las alusiones a la *unio mystica*. La unión con Dios se designa mediante el término *devekuth*,[48] «adhesión», «estar unido a Dios», estado de gracia que supera al éxtasis. De ahí que el autor que más había valorado el éxtasis fuese el menos popular. Se trata de Abraham Abulafia, nacido en Zaragoza en el año 1240 y que viajó durante mucho tiempo por el Próximo Oriente, Grecia e Italia. Sus numerosas obras fueron escasamente difundidas por los rabinos, precisamente a causa de su carácter excesivamente personal.

Abulafia desarrolla una técnica meditativa en torno a los nombres de Dios, aplicándoles la ciencia combinatoria de las letras del alfabeto hebraico. Para explicar el esfuerzo espiritual conducente a la liberación del alma de las cadenas materiales, emplea la imagen de un nudo que es preciso desatar en vez de cortar. Abulafia recurre también a ciertas prácticas de tipo yóguico, como el ritmo respiratorio, posturas especiales, diversas formas de recitación, etc.[49] Mediante la asociación y permutación de letras, el adepto logra alcanzar la contemplación mística y la visión profética. Pero su éxtasis no es un trance, sino que es descrito por Abulafia como una redención anticipada. En efecto, durante su éxtasis el adepto se siente inundado de

47. Ibid., pags. 384-385. Sobre los cabalistas de Gerona, vease la amplia exposicion de G. Scholem en ibid., pags. 388-500.

48 Vease G. Scholem, «Devekut, or Communion with God», *passim*

49. Vease G. Scholem, *Major Trends*, pag. 139

una luz sobrenatural.[50] «Lo que Abulafia llama *éxtasis* es la *visión profética* en el sentido en que la entendían Maimónides y los pensadores judíos de la Edad Media, la unión efímera del entendimiento humano con Dios, así como el influjo del *entendimiento agente* de los filosofos en el alma personal.»[51]

El prestigio y la influencia póstuma de Abulafia quedaron con toda probabilidad muy mermados en España por la aparición, poco después del año 1275, del *Sepher ha-Zohar*, el *Libro del Esplendor*. Esta obra gigantesca (casi mil páginas en la edición aramea de Mantua) tuvo un éxito inigualado en la historia de la Cábala. Fue durante muchos siglos el único texto considerado canónico y ocupó un puesto junto a la Biblia y el Talmud. Escrito en forma pseudoepigráfica, el *Zohar* presenta las discusiones teológicas y didácticas del famoso rabí Simeón bar Yochai (siglo II) con sus amigos y sus discípulos. Durante mucho tiempo tuvieron los investigadores el *Libro del Esplendor* por una compilación de textos de origen diverso, algunos de los cuales contendrían incluso ideas que podrían remontarse a rabí Simeón. Gershom Scholem, sin embargo, ha demostrado que el autor de esta «novela mística» es el cabalista español Moisés de León.[52]

Según Scholem, el *Zohar* representa la teosofía judía, es decir, una doctrina mística cuyo principal objetivo es el conocimiento y la descripción de las obras misteriosas de la divinidad. El Dios oculto está desprovisto de cualidades y atributos; el *Zohar* y los cabalistas lo llaman *En-Sof*, es decir, el Infinito. Este Dios, sin embar-

50. G. Scholem traduce la descripcion, muy elaborada, de una experiencia semejante, redactada por un discipulo anonimo en Palestina en el año 1295; ibid., pags 143-155.

51. G. Casaril, *Rabbi Simeon Bar Yochai et la cabbale*, pag 72. «La originalidad casi heretica de Abulafia consiste en haber asimilado la vision profetica (que, segun la tradicion, depende siempre de Dios) y la *devekuth*, la adhesion a Dios por obra de la sola voluntad humana y del solo amor humano, afirmando de este modo que la vision del profeta podia ser deliberadamente preparada y provocada por todo mistico piadoso y sincero» (ibid).

52 Vease G Scholem, *Major Trends*, pags 157-204

go, a pesar de estar oculto, actúa en todo el universo y de este modo manifiesta ciertos atributos que, a su vez, representan determinados aspectos de la naturaleza divina. Según los cabalistas, hay diez atributos fundamentales de Dios, que a la vez son los diez niveles a través de los cuales circula la vida divina. Los nombres de estas diez *sephiroth* representan los distintos modos de la manifestación divina.[53] En su conjunto, las *sephiroth* constituyen el «universo unificado» de la vida divina y se conciben en forma de un árbol (el árbol místico de Dios) o de un hombre (*Adam Kadmon*, el «hombre primordial»). Junto a este simbolismo orgánico, el *Zohar* utiliza el simbolismo de la palabra, los nombres que Dios se ha dado a sí mismo.

La creación tiene lugar en Dios; se trata del movimiento del *En-Sof* oculto, que pasa del reposo a la cosmogonía y a la autorrevelación. Este acto transforma el *En-Sof*, la plenitud inefable, en «nada» mística de la que emanan las *sephiroth*. En el *Zohar*, la transformación de la nada en ser se expresa mediante el simbolismo del punto primordial.[54] Un pasaje (I, 240b) afirma que la creación tuvo lugar en dos planos, «un plano superior y un plano inferior», es decir, el mundo de las *sephiroth* y el mundo visible. La autorrevelación de Dios y su despliegue en la vida de las *sephiroth* constituyen una teogonía. «La teogonía y la cosmogonía no representan dos actos diferentes de la creación, sino dos aspectos de un mismo acto.»[55] Originalmente, todas las

53. La «sabiduría» de Dios (*hokhma*), la «inteligencia» de Dios (*bina*), el «amor» o «misericordia» de Dios (*hessed*), etc. La segunda *sephirá* es *malkhuth*, la «realeza» de Dios, descrita generalmente en el *Zohar* como el arquetipo místico de la comunidad de Israel o como la *shekhiná*; véase G. Scholem, *Major Trends*, págs. 212-213. Sobre las *sephiroth* en el *Sefer Yetsirá*, véase pág. 216, *supra*.

54. Se identifica con la «sabiduría» de Dios, *hokhma* (la segunda *sephirá*). En la tercera *sephirá*, el «punto» pasa a ser «palacio» o «construcción», con lo que se indica la creación del mundo. *Biná*, el nombre de esta *sephirá*, designa no sólo la «inteligencia», sino también la «diferenciación»; véase G. Scholem, *Major Trends*, págs. 219 y sigs.

55. G. Scholem, ibíd., pág. 223. Esta doctrina fue elaborada especialmente por Moisés de León.

cosas formaban un gran todo, y la vida del creador latía en la vida de sus criaturas. Sólo después de la caída se hizo Dios «trascendente».[56]

Una de las innovaciones más significativas de los cabalistas es la idea de la unión de Dios con la *Shekhiná*; este *hieros gamos* hace efectiva la verdadera unidad de Dios. Según el *Zohar*, al principio esta unión era permanente e ininterrumpida, pero el pecado de Adán provocó la interrupción del *hieros gamos* y, como consecuencia, el «exilio de la *Shekhiná*. Hasta la restauración de la armonía original en el acto de la redención no volverá Dios a ser «uno y su nombre uno».[57]

Como ya hemos dicho, la Cábala reintroduce en el judaísmo numerosas ideas y mitos en relación con la religiosidad de tipo cósmico. A la santificación de la vida por medio del trabajo y de los ritos que prescribe el Talmud añaden los cabalistas una valoración mitológica de la naturaleza y del hombre, la importancia de la experiencia mística e incluso ciertos temas de origen gnóstico. En este fenómeno de «apertura» y de revalorización es posible advertir la nostalgia de un universo religioso en el que coexistirían el Antiguo Testamento y el Talmud con la religiosidad cósmica, el gnosticismo y la mística. En los filósofos hermetistas del Renacimiento, con su ideal «universalista», se manifiesta un fenómeno análogo.

290. Isaac Luria y la nueva Cábala

Una de las consecuencias de la expulsión de los judíos de España, en 1492, fue la transformación de la Cábala, que de doctrina eso-

56. G. Scholem, ibíd., pág. 224. La idea se atestigua ya entre los «primitivos»; véase M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, págs. 80 y sigs.

57. G. Scholem, ibíd., pág. 232. Como indica este mismo autor, ibíd., pág. 235, los cabalistas intentaron discernir el misterio del sexo en el mismo Dios. Otra originalidad del *Zohar* consiste en interpretar el mal como una de las manifestaciones –o *sephirá*– de Dios; G. Scholem, ibíd., págs. 237 y sigs., señala el paralelismo con la concepción de Jacob Boehme. En cuanto a la idea de la transmigración de las almas –idea de origen gnóstico–, está atestiguada por vez primera en el libro del *Bahir*; véase G. Scholem, ibíd., págs. 241 y sigs., pero se popularizaría con el éxito de la «nueva Cábala» de Safed, en el siglo XVI; véase G. Scholem, «The Messianic Idea in Kabbalism», págs. 46 y sigs.

térica termina por convertirse en doctrina popular. Hasta la catástrofe de 1492, los cabalistas centraban su interés en la creación más que en la redención; quien conociera la historia del mundo y del hombre podría retornar en su momento a la perfección original.[58] A consecuencia de la expulsión, la nueva Cábala se llena de *pathos* mesiánico; el «comienzo» y el «fin» aparecen fuertemente vinculados. La catástrofe adquiere un valor de redención y viene a significar los dolores del alumbramiento de la era mesiánica (véase § 203). A partir de ahí, la vida se entendió como existencia en el exilio, y los dolores del exilio fueron el tema central de ciertas teorías audaces acerca de Dios y del hombre.

Para la nueva Cábala, los tres grandes acontecimientos capaces de elevar al hombre hacia una unión beatífica con Dios son la muerte, el arrepentimiento y el renacimiento. La humanidad está amenazada no sólo por su propia corrupción, sino también por la corrupción del mundo, provocada por la primera fisura que se produjo en la creación, cuando el «sujeto» se separó del «objeto». Al insistir sobre el morir y el renacer (entendido como una reencarnación o un renacimiento espiritual obtenido como fruto de la penitencia), la propaganda de los cabalistas —a través de la cual trataba de abrirse camino el nuevo mesianismo— obtuvo una gran popularidad.[59]

Unos cuarenta años después de la expulsión de España, Safed, ciudad de Galilea, se convirtió en el foco principal de la nueva Cábala. Pero ya antes de aquella fecha era famosa Safed como centro espiritual importante. Entre los maestros más famosos es preciso mencionar el nombre de José Karo (1488-1575), autor del más importante tratado de ortodoxia rabínica, pero también de un cu-

58. G. Scholem, *Major Trends*, págs. 244 y sigs. Hemos de señalar, sin embargo, que mucho antes de 1492, algunos cabalistas habían proclamado que aquel año catastrófico sería el de la redención. La expulsión de España reveló que la redencion significaba a la vez liberación y catátrofe; véase ibíd., pág. 246.

59. Los horrores del exilio fueron revalorizados mediante la idea de la metempsicosis. El más trágico destino que podía aguardar el alma era el de ser «rechazada» o «desnudada», estado que excluía la reencarnación o la admisión en el infierno; véase G. Scholem, ibíd., pág. 250.

rioso y apasionado *Diario* en que anotaba sus experiencias extáticas inspiradas por un *maggid*, ángel mensajero de las potencias celestes. El ejemplo de Karo resulta particularmente instructivo, pues demuestra la posibilidad de conjugar la erudición rabínica (*halakha*) con la experiencia mística de tipo cabalístico. En efecto, Karo hallaba en la Cábala tanto unos fundamentos teóricos como un método práctico para obtener el éxtasis y asegurar así la presencia del *maggid*.[60]

En cuanto a la nueva Cábala que triunfó en Safed, los más célebres maestros fueron Moisés y ben Jacob Cordovero (15221570) e Isaac Luria. El primero, pensador vigoroso y sistemático, elaboró una interpretación personal de la Cábala, especialmente del *Zohar*. Dejó una obra considerable, mientras que Luria, muerto en 1572 a la edad de treinta y ocho años, no dejó ningún escrito. Se conoce su sistema a través de las notas y libros de sus discípulos, especialmente el voluminoso tratado de Hayym Vital (1543-1620). De acuerdo con todos los testimonios, Isaac Luria era un visionario que gozó de una experiencia extática riquísima y singularmente variada. Su teología se fundamenta sobre la doctrina del *tsimtsum*. Este término significaba originalmente «concentración» o «contracción», pero los cabalistas lo empleaban en el sentido de «retiro». Según Luria, la existencia del universo se hizo posible en virtud de un proceso de «contracción» de Dios. En efecto, ¿podría existir el mundo si Dios estuviera en todas partes? «¿Cómo podría crear Dios el mundo *ex nihilo* de no existir la nada?...» Dios, por consiguiente, «hubo de hacer sitio para el mundo, abandonando, por así decirlo, una región dentro de sí mismo, una especie de espacio místico del que se retiró para retornar a él en el acto de la creación y de la revelación».[61] En consecuencia, el primer acto del ser infinito (el *En-Sof*) no fue un movimiento *hacia fuera*, sino un proceso de retirada *hacia dentro* de sí

60. Véase R. J. Zwi Werblowsky, *Joseph Karo, Lawyer and Mystic*, págs. 165 y sigs. Sobre el *Maggid*, véase ibíd., pags. 257 y sigs. Véase también el cap. IV («Spiritual Life in Sixteenth-century Safed: Mystical and Magical Contemplation»).

61. G. Scholem, *Major Trends*, pág. 261.

mismo. Como observa Gershom Sholem,[62] el *tsimtsum* es el símbolo más profundo del exilio y hasta puede considerarse como el exilio de Dios en sí mismo. Luego, en un segundo movimiento, Dios envía un rayo de luz y comienza su revelación creadora.[63]

Antes de la «contracción» existían en Dios no sólo los atributos del amor y la misericordia, sino también el de la severidad divina, llamado *din*, «juicio», por los cabalistas. Sin embargo, el *din* se hace manifiesto e identificable a resultas del *tsimtsum*, pues este último significa no sólo un acto de negación y limitación, sino también un «juicio». En el proceso de la creación se distinguen dos tendencias, una de flujo y otra de reflujo («salida» y «entrada» en el léxico de los cabalistas). Al igual que el organismo humano, la creación constituye un sistema gigantesco de inspiración y expiración divinas. Siguiendo la tradición del *Zohar*, Luria estima que el acto cosmogónico tiene lugar en el interior de Dios; en efecto, dentro del espacio primordial creado por el *tsimtsum* permanece un vestigio de la luz divina.[64]

Esta doctrina se completa mediante dos concepciones igualmente profundas y audaces: el «quebrantamiento de los vasos» (*shevirath ha-kelim*) y el *tikkun*, término que significa la reparación de un defecto o «restitución». Los destellos emanados progresivamente de los ojos del *En-Sof* eran recibidos y conservados en unos «vasos» que correspondían a las *sephiroth*. Sin embargo, cuando les llegó el turno a las seis últimas *sephiroth*, la luz divina brotó de golpe y los «vasos» se rompieron en mil fragmentos. De este modo explica Luria, por un lado, la mezcla de los destellos de las *sephiroth* con las «conchas» (*kalipoth*), es decir, las fuerzas del mal, que se ocultaban en la «profundidad del gran abismo», y, por otro, la necesidad de purificar

62. Ibíd., pág. 261.

63. Según Jacob Emden, citado por G. Scholem, ibíd., pág. 262, esta paradoja del *tsimtsum* es la única tentativa seria para explicar la idea de una creación *ex nihilo*. Por otra parte, la concepción del *tsimtsum* frenó las tendencias panteístas que comenzaban a influir en la Cábala, especialmente a partir del Renacimiento.

64. Esta idea recuerda el sistema de Basílides; véase G. Scholem, pág. 264. Véase *Histoire des croyances*, vol. II, pág. 358.

los elementos de las *sephiroth*, eliminando las «conchas», para conferir una entidad separada al mal.[65]

En cuanto al *tikkun*, la «restitución» del orden ideal, la reintegración del todo primordial, en ello consiste el fin secreto de la existencia humana o, dicho de otro modo, la salvación. Como dice Scholem, «estas secciones de la Cábala de Luria representan la mayor victoria que el pensamiento antropomórfico haya jamás conseguido en la historia de la mística judía».[66] En efecto, el hombre es concebido como un *microcosmos*, y el Dios vivo, como un *macrocosmos*. Luria desemboca de cierto modo en un mito de Dios que se da origen a sí mismo.[67] Más aún, el hombre desempeña un cierto papel en el proceso de la restauración final, pues a él se debe en definitiva la entronización de Dios en su reino celeste. El *tikkun*, presentado simbólicamente como emergencia de la personalidad de Dios, corresponde al proceso de la historia. La aparición del Mesías es la consumación del *tikkun*.[68] El elemento místico y el elemento mesiánico quedan perfectamente conjuntados entre sí.

Luria y los cabalistas de Safed, especialmente Hayym Vital, relacionan el cumplimiento de la misión del hombre y la doctrina de la metempsicosis, el *gilgul*, con lo que se subraya la importancia atribuida al papel del hombre en el universo. Todas las almas conservan su individualidad hasta el momento de su restauración espiritual. Las almas que han cumplido los mandamientos aguardan, cada una en su lugar bienaventurado, su reintegración en Adán, cuando se produzca la restauración universal. En resumen, la verdadera historia del mundo se condensa en las migraciones y las interrelaciones de las almas. La metempsicosis (*gilgul*) constituye un momento en el proceso de restauración, *tikkun*. La duración de este proceso puede

65. G. Scholem ha subrayado el caracter gnóstico y en especial maniqueo (las centellas de luz dispersas por el mundo) de esta doctrina; véase *Major Trends*, págs. 267 y sigs., 280; véase *Histoire des croyances*, vol. II, págs. 252-253 y sigs.

66. G. Scholem, ibíd., pág. 268.

67. Para Luria, el *En-Sof* tiene escaso interés religioso; vease G. Scholem, ibíd., pág. 271.

68. Ibíd., pág. 274.

ser reducida mediante ciertos actos religiosos (rito, penitencia, meditación, oración).[69] Es importante señalar que, a partir de 1550, la concepción del *gilgul* se convirtió en elemento integrante de las creencias populares y del folclore religioso de los judíos.

«En la historia del judaísmo, la Cábala de Luria fue el último movimiento religioso que tuvo una influencia preponderante en todos los ambientes judíos y en todos los países de la diáspora sin excepción. Fue, dentro de la historia del judaísmo rabínico, el último movimiento capaz de expresar un mundo de realidades religiosas comunes al pueblo judío en conjunto. Para el filósofo de la historia judía no dejará de resultar sorprendente el hecho de que la doctrina que consiguió tales resultados esté profundamente emparentada con el gnosticismo. Pero así es la dialéctica de la historia.»[70]

Hemos de añadir que el notable éxito de la nueva Cábala ilustra una vez más ese rasgo específico del genio religioso judío, concretamente la capacidad de renovarse integrando elementos de origen exótico, sin perder por ello las estructuras fundamentales del judaísmo rabínico. Aún más: en la nueva Cábala hay numerosas concepciones de orden esotérico que se hacen accesibles a los no iniciados y hasta llegan a hacerse populares, como ocurrió en el caso de la metempsicosis.

291. El redentor apostata

En septiembre de 1665 surgió en Esmirna un movimiento mesiánico tan intenso como rápidamente abortado: ante una muchedumbre delirante, Sabbatai Zwi (1626-1676) se proclamó Mesías de Israel. Desde hacía algun tiempo circulaban rumores acerca de su persona y su misión divinas, pero Sabbatai no sería reconocido Me-

69. Ibid., pags. 281 y sigs. La oracion mistica pasa a ser un poderoso instrumento de redencion, la doctrina y la practica de la oracion mistica constituyen la parte esoterica de la Cabala de Luria; vease ibid., pags. 276, 278.

70. Ibid., pags. 285-286.

sías hasta que intervino su «discípulo» Natán de Gaza (1644-1680). Lo cierto es que Sabbatai sufría periódicamente crisis de tristeza excesiva a las que seguían períodos de alegría exaltada. Cuando supo que un iluminado, Natán de Gaza, «revelaba a todos los misterios de su alma», acudió a él con la esperanza de ser curado. Natán, que al parecer lo había «visto» ya en éxtasis, logró convencerle de que realmente era el Mesías. Fue también aquel «discípulo» excepcionalmente dotado quien se encargó de organizar la teología del movimiento y de asegurar su propagación. En cuanto al mismo Sabbatai, no escribió nada ni se le atribuye mensaje alguno original o palabra digna de recordarse.

La noticia de la venida del Mesías provocó en todo el mundo judío un entusiasmo inigualado. Seis meses después de su proclamación, Sabbatai se dirigió a Constantinopla, quizá con intención de convertir a los musulmanes, pero fue detenido y encarcelado por Mustafá Pachá el 6 de febrero de 1666. Para eludir el martirio, Sabbatai Zwi renunció al judaísmo y abrazó el islam.[71] Pero ni la apostasía del supuesto «Mesías» ni su misma muerte once años más tarde detuvieron el movimiento religioso que había desencadenado.[72]

El sabbatainismo representa la primera desviación grave que conoció el judaísmo después de la Edad Media, la primera de las ideas místicas capaz de provocar directamente la desintegración de la ortodoxia. En última instancia, esta herejía fomentó una especie de anarquismo religioso. Al principio, la propaganda del mesías apóstata prosiguió abiertamente. Más tarde, cuando ya no cabía esperar «el retorno triunfal de Sabbatai Zwi de las esferas de la impureza», la propaganda se volvió secreta.

La glorificación del redentor apóstata, sacrilegio abominable para el pensamiento judío, fue interpretada y exaltada como el más profundo y paradójico de todos los misterios. Ya en 1667 afirmaba Natán de Gaza que precisamente «las acciones extrañas de Sabbatai

71. Vease G. Scholem, *Major Trends*, pags. 286-324, y en especial su *Sabbatai Sevi, the Mystical Messiah*, pags. 103 460.

72 Vease G. Scholem, *Sabbatai Sevi*, pags 461-929.

constituían una prueba de la autenticidad de su misión mesiánica», pues «si no fuera el redentor, no le hubieran sucedido tales desviaciones». Los verdaderos actos de la redención son precisamente los que causan el mayor escándalo.[73] Según el teólogo sabbatainita Cardozo (m. en 1706), sólo el alma del Mesías es lo bastante fuerte para soportar semejante sacrificio que supone descender hasta el fondo del abismo.[74] Para cumplir su misión (liberar los últimos destellos divinos presos de las fuerzas del mal), el Mesías ha de condenarse él mismo por sus propios actos. De ahí que en adelante queden abolidos los valores tradicionales de la Torá.[75]

Hay que distinguir dos tendencias entre los adeptos del sabbatainismo: la radical y la moderada. Los moderados no dudaban de la autenticidad del Mesías, pues Dios no podía engañar tan brutalmente a su pueblo, pero la misteriosa paradoja realizada por el mesías apóstata no constituía un ejemplo a seguir. Los radicales pensaban de manera distinta: igual que el Mesías, el creyente debe descender al infierno, pues hay que combatir el mal con el mal. En cierto modo se proclama el valor o la función soteriológica del mal. Según algunos sabbatainitas de tendencia radical, todo acto notoriamente impuro y malo realiza el contacto con el espíritu de santidad. Según otros, el pecado de Adán ha sido abolido, y quien hace el mal es virtuoso a los ojos de Dios. De manera semejante a la semilla depositada en la tierra, la Torá debe pudrirse para dar fruto, concretamente la gloria mesiánica. Todo está permitido, incluso la inmoralidad sexual.[76] El más siniestro de los sabbatainitas, Jakob Frank (muerto

73. Véase G. Scholem, *Major Trends*, pág. 314; *Sabbatai Sevi*, págs. 800 y sigs.

74. Citado por G. Scholem, *Major Trends*, pág. 310; véase también *Sabbatai Sevi*, págs. 614 y sigs. Natán de Gaza afirmaba que el alma del Mesías se encuentra desde el principio cautiva en el gran abismo; véase *Major Trends*, págs. 297-298. La idea es de estructura mística (atestiguada especialmente entre los ofitas), pero su germen se encuentra en el *Zohar* y los escritos luriánicos (ibíd.).

75. Para Abraham Faez, quienes permanecen fieles a la Ley son pecadores; véase G. Scholem, *Major Trends*, pág. 212.

76. Ibíd., pág. 316. Durante los años 1700-1760 se atestiguan prácticas orgiásticas, semejantes a las de los carpocratianos.

en 1791), llega a lo que Scholem llama «una mística del nihilismo». Algunos de sus discípulos pusieron de manifiesto este nihilismo en diversas actividades políticas de tipo revolucionario.

En la historia de la Cábala, observa Scholem, la aparición de las ideas y las interpretaciones nuevas va acompañada de la certidumbre de que la historia se acerca a su fin y de que los más profundos misterios de la divinidad, velados durante el período del exilio, están a punto de revelar su verdadera significación en vísperas de una nueva era.[77]

292. El hassidismo

Quizá parezca paradójico el hecho de que el último movimiento místico, el hassidismo, surgiera en Podalia y Volhynia, regiones en las que el mesías apóstata había ejercido una profunda influencia. Es verosímil que el fundador de este movimiento, rabí Israel Baal Shem Tov (el «Maestro del Buen Renombre», abreviado como «Becht»), estuviera familiarizado con un sabbatainismo moderado,[78] cuyos elementos mesiánicos, sin embargo, supo neutralizar, a la vez que renunciaba al exclusivismo propio de una cofradía iniciática secreta que caracterizó la Cábala tradicional. El «Becht» (1700-1760 aproximadamente) se esforzó por hacer accesibles a la gente común los descubrimientos espirituales de los cabalistas. Esta divulgación de la Cábala —que se anuncia ya con Isaac Luria— confería al misticismo una función social.

El éxito de la empresa resultó prodigioso y persistente. Los primeros cincuenta años que siguen a la muerte del Baal Shem Tov —de 1760 a 1810— constituyen el período heroico y creador del hassidismo. Numerosos místicos y santos contribuyeron a regenerar los valores religiosos petrificados del judaísmo legalista.[79] En efecto,

77. Ibíd., pág. 320. La apostasía necesaria del Mesías es una nueva expresión del dualismo de tipo gnóstico, concretamente la oposición entre el Dios oculto (trascendente) y el Dios de la creacion; véase ibíd., págs. 322-323.

78. Véase la argumentación de G. Scholem, *Major Trends*, págs. 331-332.

79. Ibíd., págs. 336 y sigs.

hace su aparición un nuevo tipo de dirigente religioso, el «pneumático», iluminado o profeta que viene a sustituir al erudito talmudista o al iniciado de la Cábala clásica. El *tsaddik* («justo»), es decir, el maestro espiritual, se convierte en modelo ejemplar por excelencia. La exégesis de la Torá y el esoterismo de la Cábala pierden su primacía. Las virtudes y la conducta del *tsaddik* sirven de inspiración a sus discípulos y a los fieles en general, lo que explica la importancia social del movimiento. La *existencia* misma del santo constituye para toda la comunidad la prueba concreta de que es posible realizar el más elevado ideal religioso de Israel. Lo que importa es la *personalidad*, no la doctrina del maestro. Decía un famoso *tsaddik*: «No acudí al Maggid de Metserits (rabí Dov Baer) para aprender la Torá, sino para ver cómo ataba las cintas de sus zapatos».[80]

Pese a ciertas innovaciones en el orden ritual, este movimiento se mantuvo siempre en el marco del judaísmo tradicional. Por otra parte, la plegaria pública de los hassiditas se fue cargando de elementos emocionales: cánticos, danzas, entusiasmo, explosiones de alegría. Esta desacostumbrada emotividad, añadida al comportamiento muchas veces excéntrico de ciertos maestros, irritaba a los adversarios del hassidismo.[81] Sin embargo, poco después de 1810, los excesos de orden emocional pierden de repente su prestigio y su popularidad, y los hassiditas empiezan a reconocer la importancia de la tradición rabínica.

Como ha demostrado Gershom Scholem, el hassidismo, incluso en la forma tardía y exagerada del tsaddikismo, no aporto ninguna idea mística verdaderamente nueva.[82] Su aportación más significati-

80. Citado por G. Scholem, ibid., pag. 344 En efecto, la aspiracion suprema del *tsaddik* no es interpretar la Tora del modo mas riguroso posible, sino hacerse el mismo la Tora; vease ibid.

81. El mas famoso fue rabi Elias, el *Gaon* de Vilna, que dirigio en 1772 una persecucion sistematica contra el movimiento; vease G. Scholem, *op. cit.*, pag 346.

82. Ibid., pags. 338 y sigs. La unica excepcion esta representada por la es cuela fundada por rabi Shneur Zalman de Ladi (en Ucrania), que recibe el nombre de Habad (abreviacion de *Hochma Bina Daath*, las tres primeras *sephirot*); vease ibid , pags. 340 y sigs Vease en especial *Carta a los hassidim sobre el extasis*, del hijo de rabi Schneur, Dov de Lubavitch (1773-1827).

va a la historia del judaísmo consistió en los medios, a la vez audaces y sencillos, por los que los santos y los maestros hassiditas lograron popularizar y hacer accesible la experiencia de una renovación interior. Los relatos hassídicos, célebres ya por la traducción de Martin Buber, representan la más elevada creación de este movimiento. La recitación de las acciones realizadas y las palabras pronunciadas por los santos adquieren un valor ritual. La narración recupera su función primordial, concretamente la de reactualizar el tiempo mítico y hacer presentes a los personajes sobrenaturales y fabulosos. También las biografías de los santos y los *tsaddiks* abundan en episodios maravillosos en los que se reflejan ciertas prácticas mágicas. Al final de la historia de la mística judía, estas dos tendencias —la mística y la magia— se reencuentran y coexisten como al principio.[83]

Hemos de añadir que en otros ambientes hallamos fenómenos análogos, por ejemplo en el hinduismo o en el islam, donde la recitación de las leyendas de los ascetas y los yoguis famosos o los episodios de las diferentes epopeyas desempeñan un papel capital en la religiosidad popular. También en estos casos se manifiesta la función religiosa de la literatura oral, y en primer lugar de la *narración*, es decir, de las «historias» fabulosas y ejemplares. Llama también la atención la analogía entre el *tsaddik* y el *guru*, maestro espiritual del hinduismo (divinizado en ocasiones por sus fieles: *gurudev*). En su forma extrema, el tsaddikismo conoció ciertos casos aberrantes, cuando el *tsaddik* caía víctima de su propio poder. El mismo fenómeno se atestigua en la India, desde los tiempos védicos hasta la época moderna. Recordemos finalmente que la coexistencia de las dos tendencias —la mística y la magia— es también característica de la historia religiosa de la India.

83. G. Scholem, *op cit*, pag. 349.

Capítulo XXXVII

Movimientos religiosos en Europa: desde la Baja Edad Media hasta las vísperas de la Reforma

293. La herejía dualista en el Imperio bizantino: el bogomilismo

A partir del siglo X, los observadores, tanto laicos como religiosos bizantinos, señalaron en Bulgaria la aparición de un movimiento sectario, el bogomilismo. Su fundador fue un sacerdote rural, Bogomil («amado de Dios»), del que únicamente conocemos el nombre. Parece que hacia el año 930 comenzó a predicar la pobreza, la humildad, la penitencia y la oración, pues, según Bogomil, este mundo es malvado, ha sido creado por Satanael (hermano de Cristo e hijo de Dios), el «Dios malvado» del Antiguo Testamento.[1] Los sacramentos, las ceremonias y los iconos de la Iglesia ortodoxa son vanos, como obra del diablo. Había que detestar la cruz, pues sobre una cruz fue torturado y muerto Cristo. La única oración válida era el padrenuestro, que debía recitarse cuatro veces durante el día y otras tantas a lo largo de la noche.

Los bogomiles no comían carne ni bebían vino y desaconsejaban el matrimonio. Su comunidad no reconocía jerarquía alguna.

1. Es probable que Bogomil conociera ciertas ideas dualistas difunidas por los paulicianos y los messalianos, herejes de Asia Menor (siglos VI-X); véase una exposición condensada de sus doctrinas y de su historia en S. Runciman, *Le manichéisme médiéval*, págs. 30-60.

Hombres y mujeres se confesaban y daban la absolución unos a otros. Criticaban a los ricos, condenaban a los nobles y fomentaban entre el pueblo la desobediencia a sus amos mediante la práctica de la resistencia pasiva. El éxito de este movimiento se explica por la devoción popular, frustrada a causa de las pompas de la Iglesia y la indignidad de los sacerdotes, pero también por el odio de los campesinos búlgaros —pobres y reducidos a la servidumbre— hacia los propietarios y, en especial, los agentes de Bizancio.[2]

Después de la conquista de Bulgaria en el año 1018 por Basileo II, numerosos nobles búlgaros se establecieron en Constantinopla. Una vez adoptado por algunas familias de la nobleza local e incluso por algunos monjes bizantinos, el bogomilismo organizó su teología. Es probable, sin embargo, que la secta se escindiera como consecuencia de las disputas teológicas. Quienes afirmaban la autonomía de Satán, profesando que era un dios eterno y todopoderoso, se agruparon en la Iglesia de Dragovitsa (nombre de una aldea situada en la frontera entre Tracia y Macedonia). Los antiguos bogomiles, que consideraban a Satán como el hijo caído de Dios, conservaron el antiguo nombre de «búlgaros». Si bien es cierto que los «dragovitsianos» proclamaban un dualismo absoluto, mientras que los «búlgaros» profesaban un dualismo moderado, ambas Iglesias se toleraban mutuamente. El bogomilismo, en efecto, conoció en aquella época un nuevo auge. Se organizaron nuevas comunidades en Bizancio, Asia Menor y Dalmacia, a la vez que crecía el número de los adeptos. Se pueden diferenciar entonces dos categorías: los sacerdotes y los fieles. Se refuerza la observancia de la oración y el ayuno, a la vez que las ceremonias se multiplican y alargan. «A finales del siglo XII, el movimiento campesino del siglo X se transforma en una secta con ritos monásticos y portadora de doctrinas especulativas en las que se hace cada vez más notoria la mezcolanza de dualismo y cristianismo.»[3]

2. Véase R. Browning, *Byzantium and Bulgaria*, págs. 163 y sigs. Hay un paralelo en la Cruzada contra los albigenses, en la que se expresa la avidez de los señores del norte por las riquezas de los nobles meridionales.

3. A. Borst, *Les Cathares*, pág. 63. Véanse también las fuentes citadas en las notas.

Cuando se organizó la represión, ya a comienzos del siglo XII, los bogomiles se replegaron al norte de los Balcanes y sus misioneros se dirigieron hacia Dalmacia, Italia y Francia. Pero el bogomilismo logró en determinados momentos imponerse oficialmente, por ejemplo, en Bulgaria durante la primera mitad del siglo XIII, o en Bosnia, donde es declarado religión estatal bajo el *Ban* Kulín (1180-1214). La secta, sin embargo, perdió su influencia en el siglo XIV. Después de la conquista otomana de Bulgaria y Bosnia (1393), los bogomiles se convirtieron en su mayor parte al islam.[4]

Hemos de rastrear a continuación la fortuna del bogomilismo en Occidente. Añadiremos que, en la Europa suroriental, ciertas concepciones bogomilitas se transmitieron a través de los *Apócrifos* y sobreviven hoy en el folclore. Durante la Edad Media circularon por Europa oriental numerosos libros apócrifos bajo el nombre de un sacerdote bogomil, Jeremías.[5] Pero resulta que ninguno de aquellos textos es realmente obra de Jeremías. Por ejemplo, *El leño de la cruz*, cuyo tema se hizo célebre en toda la Europa medieval, deriva del *Evangelio de Nicodemo*, texto de origen gnóstico. El tema de otro apócrifo, *Cómo Cristo se hizo sacerdote*, era conocido desde mucho antes entre los griegos. Pero los bogomiles añadieron a estas viejas leyendas otros elementos dualistas. La versión eslavónica de *El leño de la cruz* comienza con esta frase: «Cuando Dios creó el mundo, sólo existían él y Satanael...».[6] Como ya hemos visto (§ 251), este motivo cosmogónico está muy ampliamente difundido, pero sus versiones eslavas y del sureste europeo ponen de relieve la intervención del diablo. Si-

4. La historia de este movimiento se esboza en S. Runciman, *op. cit.*, págs. 61 y sigs.; véase también D. Obolensky, *The Bogomils*, págs. 120 y sigs. Sobre la persistencia de los núcleos bogomiles en los Balcanes y en Rumania hasta el siglo XVII, véanse N. Cartojan, *Cărtile populare* I, págs. 46 y sigs.; R. Theodorescu, *Bizant, Balcani, Occident*, págs. 241 y sigs.

5. Véase S. Runciman, *op. cit.*, págs. 76 y sigs.; E. Turdeanu, «Apocryphes bogomiles et apocryphes pseudo-bogomiles», etc.

6. Citado por S. Runciman, pág. 78. Sobre la historia de la circulación de esta leyenda, véase N. Cartojan, *Cărtile populare* I, págs. 155 y sigs.; E. C. Quinn, *The Quest of Seth for the Oil of Life*, págs. 49 y sigs.

guiendo el modelo de ciertas sectas gnósticas, los bogomiles reforzaron seguramente el dualismo al prestigiar más la figura del diablo.

También en el apócrifo *Adán y Eva* introdujeron los bogomiles el episodio de un «contrato» firmado entre Adán y Satán, según el cual la tierra era creación del segundo, por lo que Adán y sus descendientes le pertenecerían hasta la venida de Cristo. En el folclore balcánico reaparece este mismo tema.[7]

El método de la reinterpretación de los *Apócrifos* queda bien ilustrado en la *Interrogatio Iohannis*, único texto bogomil auténtico, traducido al latín por los inquisidores del sur de Francia. Se trata de un diálogo entre Juan Evangelista y Cristo sobre la creación del mundo, la caída de Satán, la ascensión de Enoc y el leño de la cruz. Aparecen pasajes tomados de otros *Apócrifos* junto a la traducción de un texto eslavónico del siglo XII, *Preguntas de Juan Evangelista*, «pero la teología es estrictamente bogomil. Antes de su caída, Satán era el primero después de Dios Padre (pero Cristo estaba sentado a la diestra de Dios Padre); ... No podemos afirmar, sin embargo, que se trate de un texto bogomil original o de la traducción de un texto griego. A juzgar por su doctrina, es probable que represente una compilación, debida a algún autor, bogomil o mesaliano, de materiales apócrifos más antiguos».[8]

Lo que más interesa desde nuestro punto de vista es que estos *Apócrifos*, y más aún sus versiones orales, desempeñaron durante varios siglos un cierto papel en la religiosidad popular. Como luego veremos (§ 304), no son éstas las únicas fuentes del folclore religioso europeo. Pero no carece de significación la persistencia de los temas heréticos dualistas en el universo imaginario del pueblo llano. Por no citar sino un ejemplo, en la Europa suroriental aparece la prolongación del mito en que el mundo es creado por Dios con ayuda del diablo (que se sumerge en el océano primordial para aportar el limo): la fatiga, física y mental, de Dios. En algunas variantes, Dios se duerme

7. En cuanto a las leyendas rumanas, vease N. Cartojan, *op. cit.*, págs. 71 y sigs.

8. S. Runciman, *op. cit.*, pág. 80. Véase también E. Bozóky, *Le Livre Secret des Cathares*, París, 1980.

profundamente; en otras no acierta a resolver un problema poscosmogónico al mostrarse incapaz de hacer que la tierra se sitúe bajo la bóveda del cielo, momento en que el erizo le aconseja comprimir un poco la tierra, lo que da origen a las montañas y a los valles.[9]

El prestigio del diablo, la pasividad de Dios y su incomprensible fracaso pueden considerarse como una expresión popular del *deus otiosus* de las religiones «primitivas», en las que Dios, después de crear el mundo y los hombres, se desinteresa de la suerte de su creación y se retira al cielo, dejando la tarea de rematar su obra a otro ser sobrenatural o a un demiurgo.

294. Los bogomiles en Occidente: los cataros

Durante los dos primeros decenios del siglo XII se advierte —en Italia, Francia y Alemania occidental— la presencia de misioneros bogomiles. En Orleáns lograron convertir a algunos nobles e incluso sacerdotes, entre ellos un consejero del rey Roberto y el confesor de la reina. Se reconocen los rasgos esenciales de la herejía: Dios no ha creado el mundo visible; la materia es impura; el matrimonio, el bautismo, la eucaristía y la confesión son inútiles; el Espíritu Santo, al descender sobre el creyente, por la imposición de las manos, lo purifica y santifica, etc. El rey descubrió a los herejes, los juzgó y condenó; el 28 de diciembre del año 1022 los mandó a la hoguera. Fueron los primeros herejes de Occidente que murieron por el fuego. Pero el movimiento no dejó de extenderse. La Iglesia cátara, instalada ya en Italia,[10] envió misioneros a Provenza, Languedoc, las regiones renanas y hasta los Pirineos. Fueron sobre todo los tejedores los propagandistas de la nueva doctrina. Las comunidades de Provenza se agruparon en cuatro obispados. Parece que en el año 1167 tuvo lugar un concilio cerca de Toulouse. Fue

9. Véanse las fuentes citadas en *De Zalmoxis a Gengis Khan*, págs. 89 y sigs.
10. Este nombre, derivado de *katharos*, «puro», se impone únicamente a partir de 1163.

entonces cuando el obispo bogomil de Constantinopla logro convertir al dualismo radical a los grupos de Lombardia y el Mediodia frances

Pero al penetrar en Occidente, el bogomilismo adopto ciertos elementos de la tradicion inconformista local, lo que hace aun mas desconcertante la falta de unidad doctrinal[12] Los cataros no creian ni en el infierno ni en el purgatorio, el dominio de Satan era el *mundo*, lo habia creado el mismo para tener preso al espiritu en la materia Satan era identificado con Yahve, el Dios del Antiguo Testamento El Dios verdadero, bueno y luminoso, esta lejos de este mundo Envio a Cristo para ensenar el camino conducente a la liberacion Por ser espiritu puro, el cuerpo de Cristo era unicamente una ilusion El odio a la vida hace pensar en ciertas sectas gnosticas y en el maniqueismo (veanse §§ 232 y sigs) Podriamos decir que el ideal del cataro era la desaparicion de la humanidad por el suicidio y por la negativa a tener hijos, pues los cataros preferian el libertinaje al matrimonio

La ceremonia de ingreso en la secta, *convenza* (*convenientia*), no se celebraba sino al cabo de un prolongado aprendizaje por parte del adepto El segundo rito de iniciacion, el *consolamentum*, por el que se obtenia el grado de «perfecto», se realizaba al punto de la muerte o, si el adepto lo deseaba, en un momento anterior, pero en este caso era preciso pasar por pruebas muy severas El *consolamentum* se celebraba en la casa de otro miembro de la secta, bajo la presidencia del mas anciano de los «perfectos» La primera parte, el *servitium*, consistia en la confesion general, hecha por toda la asamblea, mientras duraba esta ceremonia, el presidente tenia abierto ante si

11 Gracias a las actas de los procesos incoados por la Inquisicion conocemos las concepciones y las ceremonias de los cataros mejor que las de los bogomiles

12 No tendria utilidad alguna insistir en las divergencias doctrinales algunos cataros negaban la divinidad de Cristo otros nombraban a la Trinidad en sus ceremonias y no faltaban los que admitian toda una serie de eones entre Dios y el mundo cada uno de ellos penetrado de la esencia divina Veanse S Runciman *Le manicheisme medieval* pags 134 y sigs A Borst *Les Cathares* pags 124 y sigs

un ejemplar de los evangelios [13] Luego el catecumeno recibia ritualmente el padrenuestro y, postrado ante el presidente, rogaba a este que le bendijera y rogara por el, pecador, a Dios «Que Dios tenga a bien bendecirte —respondia el presidente—, hacer de ti un buen cristiano y concederte un buen final» En un determinado momento de la ceremonia, el presidente pedia al catecumeno que renunciara a la Iglesia de Roma y a la cruz trazada sobre su frente por el sacerdote catolico cuando fue bautizado Recaer en el pecado despues de recibir el *consolamentum* anulaba el rito De ahi que algunos perfec tos practicaran la *endura*, dejandose deliberadamente morir de ham bre [14] Toda ceremonia finalizaba con la paz, o beso que intercambiaban todos los presentes Los perfectos —varones y mujeres— gozaban de un prestigio superior al de los sacerdotes catolicos Llevaban una vida mas ascetica que el resto de los fieles y practicaban tres largos ayunos anuales La organizacion de la Iglesia catara es aun mal conocida Sabemos que cada obispo estaba asistido por un *filius maior* y un *filius minor*; cuando moria el obispo, le sucedia automaticamente el *filius maior* Las semejanzas con la liturgia romana no son una parodia, sino que se explican por la tradicion liturgi ca de la antigua Iglesia cristiana, desde los origenes hasta el siglo V [15]

Para mejor entender el exito de la propaganda catara y, en general, de los movimientos paramilenaristas, hay que tener en cuenta la crisis de la Iglesia romana y ante todo la decadencia de la jerarquia eclesiastica Al inaugurar el IV Concilio de Letran, Inocencio III evo caba la estampa de los obispos preocupados unicamente de sus «pla ceres carnales», carentes de instruccion espiritual y desprovistos de

13 Aparentemente el *servitium* no contenia ninguna afirmacion heretica «Tan solo dos rasgos indican que los recitantes profesaban el dualismo la energia con que se habla de los pecados de la carne y esta frase significativa No tener piedad alguna con la carne nacida en la corrupcion pero tener piedad del espiri tu mantenido en prision » S Runciman *Le manicheisme medieval* pag 139

14 Veanse las fuentes resumidas y analizadas en S Runciman *op cit* pags 139 y sigs y A Borst *Les Cathares* pags 163 y sigs

15 S Runciman pag 147 Sobre el culto y la jerarquia vease A Borst *op cit* pags 162 181

celo pastoral, «incapaces de proclamar la palabra de Dios y de gobernar al pueblo». Por otra parte, la inmoralidad y la venalidad del clero alejaban cada vez más a los fieles. Muchos sacerdotes estaban casados o vivían en público concubinato. Algunos regentaban tabernas para mantener a sus esposas e hijos. Y como tenían que remunerar a sus patronos, los sacerdotes exigían tasas por todos los servicios religiosos suplementarios: matrimonios, bautizos, misas por los enfermos y por los muertos, etc. La negativa a traducir la Biblia[16] (como ya se había hecho en Oriente) hacía imposible toda instrucción religiosa; el cristianismo no era accesible sino a través de los sacerdotes y los monjes.

Durante los primeros decenios del siglo XII, santo Domingo (1170-1221) se esforzó por combatir la herejía, pero sin éxito alguno. A petición suya fundó Inocencio III la Orden de los Hermanos Predicadores. Pero, al igual que los legados anteriormente enviados por el papa, tampoco los dominicos lograron poner coto al auge del movimiento cátaro. En 1204 tuvo lugar en Carcassone la última disputa pública entre teólogos cátaros y católicos. En enero de 1205, Pedro de Castelmare, al que Inocencio III había encargado exterminar la herejía en el Mediodía francés, quiso renunciar a su mandato y retirarse a un monasterio, pero el papa le respondió: «La acción está por encima de la contemplación».

Finalmente, en noviembre de 1207, Inocencio III proclamó la Cruzada contra los albigenses, dirigiéndose sobre todo a los grandes señores del norte, el duque de Borgoña, los condes de Bar, de Nevers, de Champagne y de Blois, animándolos con la promesa de que después de la victoria les serían entregadas las propiedades de los nobles albigenses. El rey de Francia, por su parte, se sintió atraído por la posibilidad de ampliar sus dominios hacia el sur. La primera guerra duró de 1208/1209 a 1229, pero hubo de reanudarse y se prolongaría aún durante largos años. Hasta 1330 no dejaría de existir la Iglesia cátara de Francia.

16. F. Heer explica por esta negativa la pérdida del norte de Africa, Inglaterra y Alemania para el catolicismo; véase *The Medieval World*, pág. 200.

La siniestra «Cruzada contra los albigenses» es significativa por numerosas razones. Por ironía de la historia, fue *la única* Cruzada victoriosa. Sus consecuencias políticas, culturales y religiosas fueron notables. Fruto de ella fueron la unificación y el engrandecimiento del reino de Francia; también lo fue la ruina de la civilización meridional (concretamente la destrucción de la obra de Eleonor y de sus «cortes de amor», con la exaltación de la mujer y la poesía de los trovadores; véase § 269). Por lo que concierne a las consecuencias de orden religioso, lo más grave fue la presencia cada vez más intensa y amenazadora de la Inquisición. Instalada en Toulouse durante la guerra, la Inquisición obligó a abjurar de la herejía a todos los varones mayores de catorce años y a todas las mujeres mayores de doce. El Sínodo de Toulouse de 1229 prohibió tener la Biblia en latín o en lengua vernácula; los únicos textos tolerados eran el Breviario, el Salterio y el libro de las Horas de la Virgen, todos en latín. Los pocos albigenses que lograron refugiarse en Italia serían finalmente descubiertos por la Inquisición y sus agentes, pues ésta, con el tiempo, lograría instalarse en casi todos los países de la Europa occidental y central. Hemos de añadir, sin embargo, que la guerra contra la herejía incitó a la Iglesia a impulsar algunas reformas urgentes y favoreció el desarrollo de las órdenes misioneras de dominicos y franciscanos.

La forma en que fueron aniquilados los albigenses constituye una de las páginas más negras de la historia de la Iglesia romana, pero la reacción católica estaba justificada. El odio a la vida y al cuerpo (expresado, por ejemplo, en la prohibición del matrimonio y en la negación de la resurrección) y el dualismo absoluto eran una barrera entre el catarismo y la tradición, a la vez veterotestamentaria y cristiana. Lo cierto es que los albigenses profesaban una religión *sui generis*, de estructura y origen orientales.

El éxito inigualado de los misioneros cátaros representa la primera penetración masiva de las ideas religiosas orientales, tanto en el ambiente rural como entre los artesanos, los clérigos y los nobles. Habrá que esperar hasta el siglo XX para asistir a un fenómeno similar, concretamente la acogida entusiasta en toda Europa occidental de un milenarismo de origen oriental: el marxismo-leninismo.

295. Francisco de Asis

Durante los siglos XII y XIII se produjo una excepcional valoración religiosa de la pobreza. Ciertos movimientos heréticos —los *humiliati*, los valdenses y los cátaros o las beguinas y los begardos— veían en la pobreza el primero y más eficaz medio para realizar el ideal proclamado por Jesús y los apóstoles. Para encauzar aquellos movimientos reconoció el papa a comienzos del siglo XIII las dos órdenes de frailes mendicantes, los dominicos y los franciscanos. Pero la mística de la pobreza, como veremos enseguida, provocó entre los franciscanos una serie de crisis que estuvieron a punto de poner fin a la existencia de la orden, cuyo fundador había exaltado la pobreza absoluta hasta hacer de ella la *Madona Povertà*.

Nacido en 1182, hijo de un rico comerciante de Asís, Francisco hizo su primera peregrinación a Roma en el año 1205 y ocupó durante un día el puesto de un mendigo a las puertas de San Pedro. En otra ocasión abrazó a un leproso. De regreso a Asís, vivió durante dos años como eremita, cerca de una iglesia. Francisco comprendió su verdadera vocación en el año 1209, al escuchar el famoso pasaje del Evangelio según san Mateo: «Curad enfermos, limpiad leprosos ... No os procuréis oro ni plata...».[17] En adelante cumpliría al pie de la letra aquellas palabras de Jesús a los apóstoles. Se le unieron algunos discípulos y Francisco redactó una *Regla* muy breve y sumaria. En 1210 acudió de nuevo a Roma en demanda de su autorización por Inocencio III. El papa aceptó, pero a condición de que Francisco se convirtiera en director de una orden menor (de donde el nombre de «frailes menores» dado a los franciscanos). Los frailes se dispersaron, predicando por toda Italia; se reunían una vez al año, por pentecostés. En 1217 conoció Francisco en Florencia al cardenal Ugolino, gran admirador de su apostolado, que se hizo su amigo y

17. «Curad enfermos, resucitad muertos, limpiad leprosos, echad demonios. De balde lo recibisteis, dadlo de balde. No os procuréis oro, plata ni calderilla para llevarlo en la faja, ni tampoco alforja para el camino, ni dos túnicas, ni sandalias, ni bastón, que el bracero merece su sustento» (Mt 10, 7-10).

protector de la orden. Al año siguiente, el *Poverello* conoció personalmente a Domingo, que le propuso unir las dos órdenes, pero Francisco no aceptó.

En la reunión de 1219, Ugolino, recogiendo la sugerencia de algunos frailes más cultivados, pidió que fuera modificada la *Regla*, pero sin éxito. Entre tanto, los misioneros franciscanos habían empezado a actuar fuera de Italia. Acompañado de once frailes, Francisco desembarcó en Tierra Santa y, decidido a predicar ante el sultán, pasó a territorio de los musulmanes, donde fue bien acogido. Pocos años después, al recibir noticias de que los dos vicarios por él designados habían cambiado la *Regla* y obtenido ciertos privilegios del papa, Francisco retornó a Italia. Supo que algunos frailes menores habían sido acusados de herejía en Francia y Hungría, por lo que se decidió a aceptar el patronazgo oficial del papa. En adelante, la libre comunidad de los frailes se convertiría en una orden regular, sometida a la jurisdicción del derecho canónico. Honorio III autorizó una nueva *Regla* en 1223 y Francisco renunció a dirigir la orden. Al año siguiente se retiró a Verona. Allí recibió, en un eremitorio, los estigmas. Gravemente enfermo, casi ciego, logró a pesar de todo componer los *Laude al sole*, las *Advertencias* para sus frailes y su *Testamento*.

En esos textos conmovedores hace Francisco un último esfuerzo por defender la verdadera vocación de su orden. Evoca su amor al trabajo manual y pide a los frailes que trabajen, y que cuando no reciban su salario, recurran «a la mesa del Señor, pidiendo limosna de puerta en puerta». Insiste en que los frailes no acepten «bajo ningún pretexto ni iglesias ni casas ni cuanto se construya para ellos, como no sea conforme a la santa pobreza que hemos prometido en la *Regla*, y que moren siempre en aquéllas como huéspedes, extranjeros y peregrinos. Prohíbo formalmente por obediencia a todos los frailes, dondequiera que estén, atreverse a pedir cartas en la corte de Roma, por sí o por persona interpuesta, en demanda de una iglesia o de cualquier otro lugar, bajo pretexto de predicación, o a causa de cualquier persecución corporal...».[18]

18. Trad. I. Gobry, *Saint François d'Assise*, pág. 139.

Francisco murió en 1226; no pasarían dos años antes de que fuese canonizado por su amigo Ugolino, convertido en papa con el nombre de Gregorio IX. Aquella fue sin duda una excelente solución para que la orden franciscana permaneciera unida a la Iglesia. Pero no quedaron eliminadas todas las dificultades. Los primeros biógrafos presentaban a Francisco como el enviado de Dios para inaugurar las reformas de la Iglesia. Algunos frailes menores veían en su fundador al representante de la tercera edad anunciada por Joaquín de Fiore (véase § 271).[19] Las historias populares coleccionadas y difundidas por los franciscanos en el siglo XIII, publicadas en el XIV bajo el título de *Fioretti*, comparaban a Francisco y sus discípulos con Cristo y sus apóstoles. Si bien Gregorio IX era admirador sincero de Francisco, no aceptó el *Testamento* y ratificó la *Regla* de 1223. La oposición venía sobre todo de los «observantes» y más tarde de los «espirituales», que insistían en la necesidad de la pobreza absoluta. En una serie de bulas se esforzaron Gregorio IX y sus sucesores por demostrar que no se trataba de la «posesión», sino del «uso» de casas y otros bienes. Juan de Parma, general de la orden de 1247 a 1257, trató de conservar la herencia de san Francisco, evitando al mismo tiempo el conflicto declarado con el papa, pero la intransigencia de los espirituales hizo vanos todos sus esfuerzos. Felizmente, Juan de Parma fue sustituido por Buenaventura, considerado justamente como el segundo fundador de la orden. Pero la polémica en torno a la pobreza absoluta prosiguió en vida y después de la muerte (1274) de Buenaventura. La controversia quedó definitivamente zanjada después de 1320.

Es cierto que la victoria de la Iglesia atenuó el fervor original de la orden y cortó la esperanza de una reforma mediante el retorno a la austeridad de los apóstoles. Pero gracias a aquel compromiso la orden franciscana logró sobrevivir. Ciertamente, el único modelo ejemplar era la vida cotidiana de Jesús, los apóstoles y Francisco; es decir, la pobreza, la caridad y el trabajo manual. Sin embargo, para

19. Véase la excelente exposición de S. Ozment. *The Age of Reform*, págs. 110 y sigs., con bibliografía reciente.

los frailes, la obediencia al magisterio supremo no dejaba de ser el primero y a la vez el más difícil de sus deberes.

296. BUENAVENTURA Y LA TEOLOGÍA MÍSTICA

Nacido en el año 1217 cerca de Orvieto, Buenaventura estudió teología en París, y allí enseñaría luego, a partir de 1253. En uno de los momentos más críticos por los que atravesó la orden franciscana, en 1257, fue elegido ministro general. Buenaventura se esforzó por conciliar las dos posturas extremas, reconociendo la necesidad del estudio y la meditación junto a la exigencia de la pobreza y el trabajo manual. Compuso también una biografía más moderada de san Francisco (*Legenda maior*, 1263), que sería proclamada tres años más tarde única biografía oficialmente autorizada.

Mientras enseñaba en París, Buenaventura compuso un comentario a las *Sentencias* (de Pedro Lombardo), el *Breviloquium* y las *Cuestiones disputadas*. Pero su obra maestra sería el *Itinerario del alma hacia Dios*, que escribió después de un breve retiro en Alvernia.[20] Un año antes de su muerte, acaecida en el año 1274, Buenaventura fue elevado a la dignidad de cardenal-obispo de Albano. Canonizado por Sixto IV en 1482, fue nombrado *doctor seraphicus* de la Iglesia por Sixto V en 1588.

Ya se empieza a reconocer que la síntesis teológica de Buenaventura es la más completa de toda la Edad Media. En efecto, se esforzó por utilizar a Platón y Aristóteles, Agustín y los Padres griegos, el Pseudo-Dionisio y Francisco de Asís.[21] Mientras que Tomás de Aquino utilizaba a Aristóteles para construir su síntesis, Buenaventu-

20. «Mientras meditaba sobre las elevaciones del alma hacia Dios, recordaba entre otras cosas el milagro acaecido en este lugar al mismo san Francisco: la visión del serafín alado en forma de cruz. Me pareció enseguida que esta aparición representaba el éxtasis del bienaventurado padre e indicaba el itinerario a seguir para llegar allá» (Prólogo).

21. Véase E. H. Cousins, *Bonaventure and the Coincidence of Opposites*, págs. 4 y sigs., así como las referencias bibliográficas en ibíd., págs. 229 y sigs.

ra mantiene la tradición agustiniana del neoplatonismo medieval. Pero la significación profunda de su teología fue eclipsada durante la Edad Media por el éxito de la síntesis aristotélico-tomista, como lo sería en tiempos modernos por la aparición triunfante del neotomismo.

Un investigador contemporáneo, Ewert H. Cousins, identifica el concepto de *coincidentia oppositorum* como la clave de bóveda del pensamiento de Buenaventura.[22] Se trata evidentemente de una concepción atestiguada, en forma más o menos explícita, en toda la historia de las religiones. Es evidente en el monoteísmo bíblico, en el que Dios se concibe como infinito y personal, trascendente y activo en la historia, eterno y presente en el tiempo, etc. Estos contrarios son aún más llamativos en la persona de Cristo. Pero Buenaventura organiza y elabora el sistema de la *coincidentia oppositorum* tomando como modelo la Trinidad, en que la tercera persona representa el principio mediador y unificador.

La obra maestra de Buenaventura es sin duda alguna el *Itinerarium mentis in Deum*. También emplea aquí su autor un símbolo universalmente difundido, que aparece ya desde los comienzos de la teología mística cristiana, concretamente la imagen de la escala.[23] «El mundo es una escala por la que ascendemos hacia Dios —escribe Buenaventura—. Encontramos ciertos vestigios de Dios. Algunos son materiales, otros son espirituales, temporales o eternos, unos fuera de nosotros y otros dentro de nosotros. Para llegar a comprender el primer principio, Dios, que es lo más espiritual y eterno *por encima de* nosotros, necesario nos es peregrinar a través de los vestigios de Dios materiales y temporales que se hallan *fuera de* nosotros. De este modo nos adentramos en el camino que conduce a Dios. Luego hemos de penetrar en nuestro propio espíritu, donde la imagen eter-

22. *Op. cit., passim*. Véanse en especial caps. I, III, V y VII.

23. Para los documentos comparativos, véase M. Eliade, *Le chamanisme*, págs 378 y sigs.; sobre la «escala del paraíso» en la tradición cristiana, véase A. Stolz, *Théologie de la mystique*, págs. 117-145; sobre la escala en la mística musulmana y judía, véase A. Altmann, «The Ladder of Ascension».

na y espiritual de Dios está presente *dentro de* nosotros. Es aquí donde entramos en la verdad de Dios. Finalmente, hemos de pasar a lo eterno, lo más espiritual, que está *por encima de* nosotros.»[24] El espíritu encuentra entonces a Dios como Unidad (es decir, el Uno que está más allá del tiempo) y como Trinidad santa.

En los cuatro primeros capítulos del *Itinerarium* se ofrecen las meditaciones sobre el reflejo de Dios en el mundo material y en el alma y sobre el camino hacia Dios. Los dos capítulos siguientes se dedican a la contemplación de Dios como ser (cap. V) y como bien (cap. VI). Finalmente, en el capítulo VII y último, el alma es arrebatada por el éxtasis místico y, con Cristo resucitado, pasa de la muerte a la vida. Hemos de subrayar esta audaz revalorización del éxtasis. A diferencia de la experiencia mística de Bernardo de Claraval, dominada por el simbolismo del amor conyugal, para Buenaventura la *unio mystica* es una *muerte con Cristo* y, junto con él, la reunión con Dios Padre.

Además de esto, como buen franciscano, Buenaventura urge el conocimiento preciso y riguroso de la naturaleza. La sabiduría de Dios se revela en las realidades cósmicas; cuanto más estudiamos alguna cosa, más penetramos en su individualidad y mejor la comprendemos como ser ejemplar situado en el espíritu divino (*Itinerarium*, cap. II, sec. 4). Algunos autores han visto en el interés de los franciscanos por la naturaleza el arranque de las ciencias empíricas; por ejemplo, los descubrimientos de Roger Bacon (*c.* 1214-1292) y de los discípulos de Ockham. Podríamos comparar esta solidaridad, defendida por Buenaventura, entre la experiencia mística y el estudio de la naturaleza con el influjo decisivo del taoísmo en el progreso de las ciencias empíricas entre los chinos (véase § 134).

24. *Itinerarium*, cap. I, sec. 2; véase también cap. VI. Véase el comentario de E. H. Cousins, *op. cit.*, págs. 69-97. Hemos de añadir que estas tres etapas de la ascensión hacia Dios –*fuera, dentro* y *por encima de* nosotros– implican cada una de ellas dos fases, que podríamos caracterizar como inmanente y trascendente. Se trata, por consiguiente, de seis etapas, que simbolizan las seis alas del serafín que, abrazándole, produjo los estigmas de san Francisco.

297. Tomás de Aquino y la escolástica

Con el término «escolástica» se alude de manera genérica a los diversos sistemas teológicos que aspiran a establecer la armonía entre la revelación y la razón, la fe y el conocimiento intelectual. Anselmo de Canterbury (1033-1109) había adoptado la fórmula agustiniana «Creo para entender». Dicho de obro modo: la razón inicia su obra a partir de los artículos de la fe. Pero habría de ser Pedro Lombardo (*c.* 1100-1160) quien elaboraría, en sus *Cuatro libros de las sentencias*, la estructura específica de la teología escolástica. Bajo la forma de interrogantes, análisis y respuestas, el teólogo escolástico debe presentar y discutir los problemas siguientes: Dios, la creación, la encarnación, la redención y los sacramentos.

Durante el siglo XII se hacen parcialmente accesibles en traducciones latinas las obras de Aristóteles y de los grandes filósofos árabes y judíos (especialmente Averroes, Avicena y Maimónides). Estos descubrimientos crean una nueva perspectiva para abordar los problemas de las relaciones entre la razón y la fe. Según Aristóteles, el dominio de la razón es completamente independiente. Alberto Magno (Alberto de Bollstädt, 1206/1207-1280), uno de los espíritus más universales de la Edad Media, aceptó entusiasmado la reconquista «por parte de la razón de los derechos que ella misma había dejado caer en desuso».[25] Pero tal doctrina no podía sino indignar a los teólogos tradicionalistas, que acusaban a los escolásticos de sacrificar la religión a la filosofía, Cristo a Aristóteles.

El pensamiento de Alberto Magno fue sistematizado y llevado a su mayor profundidad por su discípulo Tomás de Aquino (1224-1274).[26] Tomás se muestra a la vez teólogo y filósofo, pero, a su entender, el

25. E. Gilson, *La philosophie au Moyen Âge*, pág. 507. «Si la característica del pensamiento moderno es la distinción entre lo que es demostrable y lo que no lo es, se puede afirmar que la filosofía moderna fue fundada en el siglo XIII y que con Alberto Magno, al limitarse a sí misma, toma conciencia de su valor y de sus derechos (ibíd., pag. 508).

26. La vida de Tomás de Aquino fue muy breve y carente de acontecimientos dramáticos. Nacido cerca de Agni, a finales del año 1224 o comienzos del 1225,

problema principal es uno: el *ser*, es decir, Dios. Tomás establece una distinción radical entre la naturaleza y la gracia, entre el ámbito de la razón y el de la fe, pero de modo que esta distinción implica la concordancia de ambos extremos. La existencia de Dios se muestra evidente desde el momento en que el hombre asume la tarea de reflexionar sobre el mundo tal como le es conocido. Por ejemplo, de un modo o de otro, el mundo está en movimiento; todo movimiento ha de tener una causa, pero esta causa es a su vez resultado de otra; la serie, sin embargo, no puede ser infinita y ello hace necesario admitir la intervención de un motor primero, que no es otro que Dios. Este argumento es el primero de una serie de cinco, que Tomás caracteriza como las «cinco vías». El razonamiento es siempre el mismo: partiendo de una realidad evidente, se llega por fin a Dios (toda causa eficiente presupone otra; remontando la serie se llega a la primera, que es Dios, etc.).

Siendo infinito y simple, el Dios así descubierto por la razón queda más allá del lenguaje humano. Dios es el acto puro de existir (*ipsum esse*), infinito por consiguiente y, a la vez, inmutable y eterno. Demostrada su existencia por el principio de causalidad, se llega al mismo tiempo a la conclusión de que Dios es el creador del mundo. Todo lo creó libremente, sin necesidad alguna. Pero desde la perspectiva de Tomás, la razón humana no puede demostrar que el mundo haya existido desde siempre o, por el contrario, que la creación haya tenido lugar en el tiempo. La fe, basada en las revelaciones de Dios, nos exige creer que el mundo ha comenzado en el tiempo. Se trata de una verdad revelada, igual que los restantes artículos de la fe (el pecado original, la Santísima Trinidad, la encarnación de Dios en Jesucristo, etc.), objeto, por consiguiente, de la investigación teológica y no de la filosofía.

recibe el hábito dominicano en 1244 y, al año siguiente, marcha a París para estudiar bajo la dirección de Alberto Magno. Licenciado en teología en 1256, Tomás enseño en París (1256-1259) y luego en numerosas ciudades de Italia. Regresa a París en 1269, pero marcha nuevamente de allí en 1272 y enseña en Nápoles en 1273. Convocado por Gregorio X al II Concilio general de Lyon, Tomás parte en enero de 1274, pero enferma y se detiene en Fossanova, donde muere el 7 de marzo. Entre sus numerosos escritos, los más famosos, en los que Tomás muestra su verdadero genio, son la *Suma teológica* y la *Suma contra gentiles*.

Todo conocimiento implica en su base el concepto del *ser* o, dicho de otro modo, la posesión o la presencia de aquella realidad que se pretende conocer. El hombre ha sido creado para gozar del conocimiento pleno de Dios, pero, como secuela del pecado original, no es capaz de alcanzarlo sin la ayuda de la gracia. La fe permite al creyente, con la ayuda de la gracia, aceptar el conocimiento de Dios tal como ha sido revelado en el curso de la historia sagrada.

«A pesar de las resistencias con que tropezó, la doctrina de santo Tomás le procuró inmediatamente numerosos discípulos, no sólo dentro de la orden de los dominicos, sino también en otros ambientes intelectuales y religiosos ... La reforma tomista afectaba a todo el campo de la filosofía y de la teología; no hay, por consiguiente, una sola cuestión importante de estos dominios en la que la historia no pueda advertir su influencia y rastrearla paso por paso, pero se diría que incidió sobre todo en los problemas fundamentales de la ontología, de cuya solución dependía la de todos los demás.»[27] Para Gilson, el gran mérito de santo Tomás consistió en evitar tanto el «teologismo» —que admitía la autosuficiencia de la fe— como el «racionalismo». Por otra parte, según el mismo autor, la decadencia de la escolástica se inició con la condena de algunas tesis de Aristóteles (y más aún de sus comentaristas árabes) por el obispo de París, Étienne Tempier, en 1270 y 1277.[28] A partir de entonces, la solidaridad estructural entre la teología y la filosofía quedó gravemente comprometida. Las críticas de Duns Escoto (*c.* 1265-1308) y de Guillermo de Ockham (*c.* 1285-1347) contribuyeron a arruinar la síntesis tomista. En resumidas cuentas, la distancia constantemente agravada entre la teología y la filosofía anticipa la separación, evidente en las sociedades modernas, entre lo sagrado y lo profano.[29]

Hemos de añadir que la interpretación de Gilson no es aceptada en su totalidad. Tomás de Aquino no fue el único escolástico me-

27. E. Gilson, *La philosophie au Moyen Âge*, pág. 541.

28. Véase la discusión de estas condenas en ibíd., págs. 558 y sigs. Muchas de aquellas tesis eran averroístas y algunas se referían a las enseñanza de Tomás.

29. Véase S. Ozment, *The Age of Reform*, pág. 16.

dieval de talla genial. Durante los siglos XIII y XIV hubo otros pensadores, y en primer lugar Escoto y Ockham, que gozaron de un prestigio igual, cuando no superior. Pero la importancia del tomismo estriba en el hecho de haber sido proclamado, ya en el siglo XIX, teología oficial de la Iglesia católica. Aún más, el renacimiento del neotomismo durante el primer cuarto del siglo XX constituye un momento significativo en la historia de la cultura occidental.

Duns Escoto, por sobrenombre *doctor subtilis*, criticó el sistema de Tomás y lo atacó en su misma base, negando la importancia atribuida a la razón. Para Duns Escoto, a excepción de la identidad entre Dios y la causa primera, susceptible de ser descubierta por el razonamiento lógico, todo conocimiento lógico se obtiene a partir de la fe.

Ockham, el *doctor plusquam subtilis*, fue mucho más lejos en la crítica de las teologías racionalistas. Puesto que el hombre sólo puede conocer los hechos concretos que observa, las leyes de la lógica y la revelación divina, resulta que es imposible toda metafísica. Ockham niega categóricamente la existencia de los «universales», puras construcciones mentales sin realidad alguna. Puesto que no es posible conocer a Dios intuitivamente, y dado que la razón es incapaz de probar su existencia, el hombre debe contentarse con lo que le enseñan la fe y la revelación.[30]

La originalidad y profundidad del pensamiento religioso de Ockham se manifiestan especialmente en su concepción de Dios. Si Dios es absolutamente libre y omnipotente, puede hacer cualquier cosa e incluso contradecirse; puede, por ejemplo, salvar a un criminal y condenar a un santo. No se debe restringir la libertad de Dios conforme a los límites de la razón, de la imaginación o del lenguaje humano. Un artículo de fe nos enseña que Dios ha asumido la natura-

30. Según Gilson, «el estudio de Ockham permite comprobar un hecho histórico de importancia capital, que se suele pasar por alto constantemente: que la crítica interna desarrollada contra ella por lo que se designa, con vaguedad excesiva, como filosofía escolástica, provocó su ruina mucho antes de que lograra formarse la filosofía llamada moderna» (*op. cit.*, pág. 640).

leza humana, pero bien pudo manifestarse en otra forma (es decir, que tuviera la naturaleza del asno, de la piedra o de la madera).[31]

Estas ilustraciones paradójicas de la libertad divina no lograron estimular la imaginación teológica de los siglos posteriores. Sin embargo, a partir del siglo XVIII —una vez descubiertos los «primitivos»— la teología de Ockham hubiera permitido entender mejor lo que se llamó «la idolatría de los salvajes». Lo sagrado, en efecto, se manifiesta bajo cualquier forma, incluso la más aberrante. En la perspectiva abierta por Ockham, el pensamiento religioso hubiera podido justificar las hierofanías atestiguadas en todo el ámbito de las religiones arcaicas y tradicionales; en efecto, hoy sabemos que no eran adorados los objetos naturales (piedras, árboles, fuentes, etc.), sino las fuerzas sobrenaturales que «se encarnaban» en aquellos objetos.

298. El Maestro Eckhart: de Dios a la deidad

Nacido en 1260, Eckhart estudió con los dominicos de Colonia y París. Ejerció las funciones de profesor, predicador y administrador en París (1311-1313), Estrasburgo (1313-1323) y Colonia (1323-1327). En estas dos últimas ciudades predicó y dirigió tanto a religiosas como a beguinas. Entre sus numerosas obras destacan el *Comentario a las Sentencias* de Pedro Lombardo y el *Opus tripartitum*, una voluminosa suma teológica, lamentablemente perdida en gran parte. Por el contrario, se han conservado numerosos escritos suyos en alemán, entre ellos las *Instrucciones espirituales*, varios tratados y muchos sermones, pero no es segura la autenticidad de algunos de ellos.

El Maestro Eckhart es un autor original, profundo y difícil.[32] Es considerado con justicia como el más importante teólogo de la místi-

31. «Est articulus fidei quod eus assumpsit naturam humanam. Non includit contradictionem, Deum assumere naturam asinam. Pari ratione potest assumere lapidem aut lignum.» Véase la discusión de esta tesis en nuestro *Tratado de historia de las religiones*, § 9.

32. Hasta nuestros días no se ha emprendido la tarea de publicar con el debido cuidado sus obras, tanto en latín como en idoma vernaculo.

ca occidental. Si bien es cierto que se inserta en una tradición anterior, inaugura una nueva época en la historia del misticismo cristiano. Recordemos que, desde el siglo IV hasta el XII, la práctica contemplativa implicaba el abandono del mundo, es decir, adoptar la vida monástica. El monje se acogía a la soledad o al claustro a la espera del encuentro con Dios y el gozo de la presencia divina. Esta intimidad con Dios equivalía a un retorno al paraíso. El contemplativo recuperaba en cierto modo la condición de Adán antes de la caída.

En lo que podríamos considerar el primer ejemplo de la experiencia mística cristiana, san Pablo alude a su ascensión extática al tercer cielo: «Con cuerpo o sin cuerpo, ¿qué sé yo? Dios lo sabe. Lo cierto es que ese hombre fue arrebatado al paraíso y oyó palabras arcanas, que un hombre no es capaz de repetir» (2 Cor 12,1-4). La nostalgia del paraíso se hace sentir, pues, desde los comienzos del cristianismo. Durante la plegaria, los fieles se volvían hacia Oriente, donde se encontraba el paraíso terrenal. El simbolismo paradisíaco se hace notorio en las iglesias y los jardines de los monasterios. Los antiguos Padres del monacato (al igual que, más tarde, Francisco de Asís) eran obedecidos por las fieras, y es precisamente esta recuperación del dominio sobre las fieras el primer síntoma de que ha sido restaurada la vida paradisíaca.[33]

En la teología mística de Evagrio Póntico (siglo IV), el cristiano perfecto era el monje, modelo del hombre que ha reencontrado sus orígenes. El fin último del contemplativo solitario era la unión con Dios. Sin embargo, como precisa, entre otros, san Bernardo, «Dios y el hombre están separados uno de otro. Cada uno conserva su propia voluntad y su propia sustancia. Tal unión es para ellos una comunión de voluntades y un acuerdo en el amor».[34]

Esta valoración casi marital de la *unio mystica* está abundantemente atestiguada en la historia de la mística, y no sólo de la mística cristiana. Hemos de decir, sin embargo, que es completamente extraña al Maestro Eckhart. El hecho resulta tanto más significativo

33. Véanse M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, págs. 90 y sigs.; A. Stolz, *Théologie de la mystique*, págs. 18 y sigs. y *passim*.

34. *Sermones in Cantica Canticorum*, nº 70, *PL*, 193, pág. 1.126.

cuanto que, en sus sermones, el dominico se dirige no sólo a monjes y religiosos, sino también a la masa de los fieles. Durante el siglo XIII ya no era únicamente en los monasterios donde se buscaba la perfección espiritual. Se ha hablado de una «democratización» y una «secularización» de la experiencia mística como fenómenos característicos de la etapa que transcurre entre los años 1200 a 1600. El Maestro Eckhart es el teólogo por excelencia de esta nueva etapa de la historia del misticismo cristiano; proclama y justifica teológicamente la posibilidad de reintegrar la identidad ontológica con Dios sin necesidad de abandonar el mundo.[35] También para Eckhart implica la experiencia mística un «retorno a los orígenes», pero se trata de unos orígenes que preceden a Adán y a la creación del mundo.

El Maestro Eckhart elabora esta audaz teología con ayuda de una distinción que introduce en el ser mismo de la divinidad. Con el término «Dios» (*Gott*) designa al Dios creador, mientras que emplea «deidad» (*Gottheit*) para referirse a la esencia divina. La *Gottheit* es el *Grund*, el principio y la matriz de «Dios». No se trata, ciertamente, de una anterioridad o de una modificación ontológica que hubiera tenido lugar en el tiempo, a renglón seguido de la creación. Sin embargo, a causa de la ambigüedad y las limitaciones del lenguaje humano, tal distinción podía dar lugar a enojosos malentendidos. En uno de sus sermones afirma Eckhart: «Dios y la deidad son tan diferentes entre sí como lo son el cielo y la tierra ... Dios actúa, la deidad no actúa, nada tiene que actuar ... Dios y la deidad se diferencian por el actuar y el no actuar».[36] Dionisio Areopagita (véase § 257) ha-

35. Podríamos comparar esta concepción con el mensaje de la *Bhagavad-Gitā* (véanse § § 193-194).

36. Trad. J. Ancelet-Hustache, *Maître Eckhart*, pág. 55. Sin embargo, son numerosos los textos que subrayan la identidad absoluta entre el Dios trinitario y la *Gottheit*. Véanse las referencias en B. McGinn, «Theological Summary», en *Meister Eckart, The Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Defense*, pág. 36, nn. 71-72. Véase ibíd., pág. 38, nº 81, sobre la interpretación eckhartiana del Padre en tanto que *unum*, que crea al Hijo como *verum* y, juntos, engendran al Espíritu Santo como *bonum*, interpretación fundada en la doctrina de san Agustín.

bía definido a Dios como «pura nada». Eckhart prolonga y amplía esta teología negativa: «Dios carece de nombre, pues nadie puede decir o comprender nada de él ... Si, por consiguiente, digo: "Dios es bueno", no es verdad; yo soy bueno, pero Dios no es bueno ... Si digo además: "Dios es sabio", no es verdad; yo soy más sabio que él. Y aun si digo: "Dios es un ser", no es verdad; es un ser más allá del ser y una negación superesencial».[37]

Por otra parte, Eckhart insiste en que el hombre es de «la raza y parentela de Dios», a la vez que urge al creyente a llegar al principio divino (la *Gottheit*) más allá del Dios trinitario. En efecto, por su misma naturaleza, el *Grund* del alma no recibe nada de fuera que no sea del ser divino, directamente y sin mediadores. Dios en su totalidad es el que penetra en el alma humana. Eckhart ve en la experiencia mística no ya la *unio mystica* exaltada por san Bernardo y otros autores ilustres, sino el retorno a la deidad no manifiesta (la *Gottheit*), es entonces cuando descubre el creyente su identidad ontológica con el *Grund* divino: «La primera vez, nada tenía yo de Dios y yo era simplemente yo mismo ... Era yo puro ser y no conocía la verdad divina ... Yo soy mi causa primera tanto de mi ser eterno como de mi ser temporal ... A causa de mi nacimiento eterno no moriré jamás ... He sido la causa de mí mismo y de todas las demás cosas».[38]

Según Eckhart, este estado primordial anterior a la creación será también el estado final; la experiencia mística anticipa la reintegración del alma en la deidad no diferenciada. Pero no se trata de una especie de panteísmo ni de un monismo de tipo vedántico. Eckhart compara la unión con Dios con la gota de agua que, al caer en el océano, se identifica con él. Pero el océano no se identifica con la gota de agua. «También se hace divina el alma, pero Dios no se ha-

37. Trad. J. Ancelet-Hustache, *Maître Eckhart*, pág. 55. Sin embargo, Eckhart precisa en otro sermón: «Si he dicho que Dios no era un ser y que estaba por encima del ser, no le he negado el ser, sino, al contrario, le he atribuido un ser más elevado» (ibíd.).

38. Texto publicado por F. Pfeiffer y traducido por S. Ozment, *The Age of Reform*, pág. 128.

ce alma.» Sin embargo, en la unión mística «está el alma en Dios como Dios está en sí mismo».[39]

Sin perder de vista las diferencias entre el alma y Dios, Eckhart tuvo el gran mérito de señalar que esa diferencia no es definitiva. Para él, la vocación predestinada del hombre es *ser en Dios*, y no sólo vivir en el mundo como criatura de Dios. En efecto, el hombre *real* —es decir, el alma— es eterno; la salvación del hombre comienza con su retirada del tiempo.[40] Eckhart alaba incesantemente el «desasimiento» (*Abgescheidenheit*), práctica religiosa absolutamente necesaria para el encuentro con Dios.[41] La salvación es una operación ontológica que se hace posible en virtud del *verdadero conocimiento*. El hombre se salva en la medida en que descubre su propio *ser*, pero no le es posible llegar hasta su propio *ser* antes de conocer a Dios, fuente de todo ser.[42] La experiencia fundamental de orden religioso que asegura la salvación consiste en el nacimiento del Logos en el alma del creyente. Si el Padre engendra al Hijo en la eternidad, y si el *Grund* del Padre lo es también del alma, Dios engendra al Hijo en

39. Texto publicado por J. Quint, *Deutsche Predigten und Traktate*, nº 55, pag. 410, y traducido por S. Ozment, *op cit.*, pag. 131. Veanse tambien las referencias citadas por B McGinn, *op cit*, pags. 45 y sigs.

40. El tiempo es, segun Eckhart, el mayor obstaculo para acercarse a Dios Y no solo el tiempo, «sino tambien las cosas temporales, las afecciones temporales, incluso el aroma del tiempo». Vease el texto traducido por C. de B. Evans, *Meister Eckhart* I, pag 237.

41. En su tratado sobre el desasimiento, Eckhart considera esta practica como superior incluso a la humildad y a la claridad; vease *On detachment*, pags. 285-287. Pero precisa que la cariad es uno de los caminos que llevan al desasimiento; vease ibid., pag 292

42. Esta interdependencia entre la ontologia y el conocimiento (*intelligere*) refleja en cierto modo un aspecto paradojico, cuando no contradictorio, de la teologia del Maestro Eckhart. En efecto, comienza su obra sistematica, *Opus propositionum*, con un analisis de la proposicion *Esse Deus est*, mientras que, en sus *Quaestiones parisienses*, Eckhart afirma que Dios es correctamente definido en tanto que *intelligere*, el acto de la comprehension, por consiguiente, esta por encima del *esse*. Vease B. McGinn, «Theological Summary», en *Meister Eckhart*, pag. 32 y n. 42. Otros muchos pasajes establecen la prioridad de Dios en tanto que intelecto puro o comprehension; veanse referencias en ibid., pag. 300, n. 45

el *Grund* del alma. Aún más: «Me engendra a mí, su hijo [que es] el mismo Hijo». «Me engendra no sólo a mí, su Hijo, sino que me engendra como él mismo [es decir, el Padre] y él mismo como yo.»[43]

Nada irritó más a los adversarios de Eckhart que su tesis del nacimiento del Hijo en el alma del creyente, doctrina que implicaba la identidad del cristiano «bueno y justo» con Cristo. Es cierto que las analogías deducidas por el maestro dominico no siempre eran acertadas. Al final del *Sermon sexto* habla Eckhart del hombre completamente transformado en Cristo, del mismo modo que el pan sacramental se convierte en el cuerpo del Señor. «Me he cambiado tan completamente en él que él produce su ser en mí, el mismo ser y no otra cosa que se le parezca.»[44] Sin embargo, en su *Defensa* precisa Eckhart que habla «en tanto en cuanto» (*in quantum*), es decir, en sentido formal y abstracto.[45]

La importancia decisiva atribuida por Eckhart al desasimiento (*Abgescheidenheit*) de cuanto no sea Dios (es decir, la *Gottheit*) o, dicho de otro modo, su desconfianza con respecto a las obras temporales disminuía, en el sentir de algunos, la actualidad y la eficacia de su teología mística. Se le ha acusado, sin fundamento, de falta de interés por la vida sacramental de la Iglesia y los acontecimientos de la historia de la salvación. Es cierto que el dominico no insistía en la intervención de Dios en la historia ni en la encarnación de Cristo en el tiempo. Pero elogiaba a quien interrumpía su contemplación para dar un poco de sopa a un enfermo, a la vez que repetía una y otra vez que se puede encontrar a Dios lo mismo en la calle que en la iglesia. Por otra parte, el objetivo final de la contemplación, segun Eckhart, o el retorno a la deidad no diferenciada, no podía satisfacer a los creyentes ansiosos de experiencias religiosas emocionales. La

43 *Sermon* nº 6, trad E. Colledge, *Meister Eckhart*, pag 187. Veanse otros pasajes citados por B McGinn, «Theological Summary», pags. 51 y sigs., y por G. J Kelley, *Meister Eckhart on Divine Knowledge*, pags. 126 y sigs. Esta tesis fue condenada en Aviñon, pero no como heretica, sino por «sospechosa de herejia»

44 E Colledge, *op cit*, pag 180 Vease tambien *In agro dominico*, art. 10, trad B McGinn, ibid., pag. 78

45. Veanse los textos citados por B. McGinn, ibid., pags. 53 y sigs En el *Sermon* nº 55 explica que se trata de la unidad con la *Gottheit*, no con Dios creador

verdadera beatitud, en su opinión, no radicaba en el *raptus*, sino en la unión intelectual con Dios obtenida mediante la contemplación.

En 1321, el Maestro Eckhart fue acusado de herejía; durante sus últimos años de vida se vio obligado a defender sus tesis. En 1329 (un año o dos después de su muerte) el papa Juan XXII condenó veintiocho artículos de sus escritos, declarando heréticos diecisiete de ellos y «malsonantes, sumamente temerarios y sospechosos de herejía» los restantes.[46] Es probable que contribuyeran a esta condena las mismas ambigüedades de su lenguaje y la envidia de determinados teólogos. En cualquier caso, las consecuencias fueron importantes. A pesar de los esfuerzos de sus discípulos Enrique Suso y Juan Taulero (véase § 300), así como de la fidelidad de numerosos dominicos, la obra del Maestro Eckhart estuvo retirada durante siglos. La teología y la metafísica occidentales no pudieron beneficiarse de sus geniales intuiciones e interpretaciones. Su influjo quedó limitado a los países germánicos. La circulación, muy discreta, de sus escritos fomentó la confección de textos apócrifos. A pesar de todo, el audaz pensamiento del Maestro Eckhart no dejó de fecundar ciertos espíritus creadores. Entre los más grandes se cuenta Nicolás de Cusa (véase § 301).

299. La piedad popular y los riesgos de la devoción

Desde finales del siglo XII, ya no se buscaba la perfección espiritual únicamente en los monasterios. También los laicos, en número creciente, decidieron imitar la vida de los apóstoles y de los santos, pero sin abandonar el mundo. Es el caso de los valdenses de Lyon, discípulos de un rico mercader, Pedro Valdés, que en 1173 repartió sus bienes a los pobres y se dedicó a predicar la pobreza voluntaria, o los *humiliati* del norte de Italia.[47] Casi todos ellos se mantenían de

46. Sobre el proceso y condena del Maestro Eckhart, véanse J. Ancelet-Hustache, *Maître Eckhart*, págs. 120 y sigs.; B. McGinn, *op. cit.*, págs. 13 y sigs.

47. Los dos grupos fueron anatematizados por el papa Lucio III en 1184.

momento fieles a la Iglesia, pero algunos, poniendo por encima de todo su propia experiencia directa de Dios, se dispensaban del culto y aun de los sacramentos.

En las regiones del norte —Flandes, Países Bajos, Alemania— se organizaban pequeñas comunidades laicas de mujeres, conocidas por el nombre de beguinas.[48] Repartían su tiempo entre el trabajo, la oración y la predicación. Aunque menos numerosas, pero consagradas igualmente al ideal de la perfección cristiana y la pobreza, había comunidades de hombres, los begardos.[49]

Este movimiento piadoso popular, suscitado por la nostalgia de una *vita apostolica*, recuerda los ideales religiosos de los valdenses. Delata a la vez el desprecio del mundo y el descontento ante el clero. Es probable que algunas beguinas prefirieran vivir en los monasterios o, al menos, beneficiarse de la dirección espiritual de los dominicos. Tal fue el caso de Matilde de Magdeburgo (1207-1282), la primera mística que escribió en alemán. Llamaba a santo Domingo «mi padre bienamado». En su libro, *La luz de la divinidad*, Matilde emplea el lenguaje místico-erótico de la unión entre el esposo y la esposa: «¡Tú estás en mí y yo en ti!».[50] La unión con Dios libera al hombre del pecado, escribía Matilde de Magdeburgo. Para los espíritus avisados y honestos, esta afirmación no entrañaba en sí misma ninguna opinión herética. Por otra parte, varios papas y bastantes teólogos atestiguaron positivamente la ortodoxia y los méritos de las beguinas.[51] Pero, sobre todo a partir del siglo XIV,

48. Según ciertos autores, este nombre parece derivar de «albigensienes»; véanse S. Ozment, *The Age of Reform*, pág. 91, n. 58; G. Leff, *Heresy in Later Middle Ages*, págs. 18 y sigs.

49. Véase E. W. McDonnell, *The Beguines and Begards in Mediaeval Culture*, *passim*.

50. Cristo le dijo: «Tú estás tan naturalmente (*genaturt*) en mí que nada puede haber entre nosotros», citado por R. E. Lerner, *The Heresies of the Free Spirit in the Late Middle Ages*, pág. 19. La misma experiencia del amor (*minne*) inspiró la obra de la beguina flamenca Hadewijch, que destacó entre los más grandes poetas y místicos del siglo XIII; véase Hadewijch, *Complete Works*, págs. 127-258.

51. Véase R. E. Lerner, *op. cit.*, págs. 38 y sigs.

otros papas y teólogos acusaron a las beguinas y los begardos de herejía[52] y de celebrar orgías por inspiración del diablo, conforme a los estereotipos tradicionales. La verdadera causa de la persecución eran los celos de clérigos y monjes, que no veían en la *vita apostolica* de beguinas y begardos otra cosa que hipocresía, acusándolos de celo insubordinado.[53]

Hemos de añadir, sin embargo, que aquella piedad desembocaba muchas veces en heterodoxia e incluso, a los ojos de las autoridades eclesiásticas, en la herejía. Por otra parte, durante los siglos XIII y XIV las fronteras entre ortodoxia y heterodoxia no estaban claramente definidas, sin contar con que ciertos grupos de laicos exigían una pureza religiosa que se situaba más allá de las posibilidades humanas. La Iglesia, que no podía tolerar los riesgos de semejante idealismo, reaccionó con vehemencia, perdiendo de este modo la ocasión de satisfacer los anhelos de una vida espiritual cristiana más auténtica y más profunda.[54]

En 1310 fue quemada en París Margarita Poret, la primera persona identificada como perteneciente al movimiento de los hermanos y hermanas del Libre Espíritu. (A pesar de sus notables semejanzas, es preciso diferenciar este movimiento de las comunidades de beguinas y begardos.) Los partidarios del Libre Espíritu[55] habían roto sus vínculos con la Iglesia. Practicaban un misticismo radical, buscando la unión con la divinidad. Según sus acusadores, los hermanos y hermanas del Libre Espíritu estimaban que el hombre es capaz de alcanzar, en su existencia terrena, un grado tal de perfección que ya no pueda pecar. Estos herejes prescindían de la mediación de la Iglesia, pues «donde está el Espíritu del Señor, allí hay libertad» (2 Cor 3,17). Nada, sin embargo, prueba que fomentaran el antinomianismo;

52. Sin embargo, es cierto que determinados grupos compartían las doctrinas de los cátaros; véase Denzinger, citado por S. Ozment, *op. cit.*, pág. 93, n 63.

53. Esta injusta critica se explica por el hecho de que, hacia finales del siglo XIII, los monjes habían perdido mucho de su celo inicial y disfrutaban de privilegios eclesiásticos; véase R. E. Lerner, *op. cit.*, pág. 44 y sigs.

54. S. Ozment, *op. cit.*, pág. 96; véase también G. Leff, *op. cit.* I, págs. 29 y sigs.

55. Véanse G. Leff, *op. cit.* I, págs. 310-407; R. E. Lener, *passim.*

al contrario, se preparaban para la *unio mystica* mediante la austeridad y la ascesis. Finalmente, no se sentían separados de Dios y de Cristo. Algunos afirmaban: «Soy Cristo, y soy aún más...».[56]

A pesar de que también fue quemada como herética, la obra de Margarita Poret, *El espejo de las simples almas*, fue abundantemente copiada y traducida a diversos idiomas. Es cierto que se ignoraba que ella fuera su autora (la identificación data de 1946), pero ello es prueba de que la supuesta herejía no era evidente. *El espejo* incluye un diálogo entre Amor y Razón acerca de cómo ha de orientarse al alma. El autor describe siete «estados de gracia» que conducen a la unión con Dios. En los estados quinto y sexto, el alma es «aniquilada» o «liberada», y se vuelve semejante a los ángeles. Pero el séptimo estado, la *unio*, se realiza únicamente después de la muerte, en el paraíso.[57]

Otras obras compuestas por adeptos del movimiento del Libre Espíritu circularon bajo el nombre del Maestro Eckhart. Las más célebres son los (pseudo-) *Sermones* 17, 18 y 37.[58] El tratado *Schwester Katrei* refiere las relaciones de una beguina con su confesor, el Maestro Eckhart. Al final, la hermana Catalina le hace esta proposición: «Señor, gozaos conmigo: ¡me he convertido en Dios!». Su confesor le ordena vivir solitaria durante tres días en la iglesia. Al igual que en *El espejo*, la unión del alma con Dios no tiene consecuencias anárquicas. La gran innovación aportada por el movimiento del Libre Espíritu consiste en la certeza de que la *unio mystica* puede ser alcanzada *aquí*, en la tierra.[59]

56. Veanse los textos recogidos por R. E. Lerner, pags. 116 y sigs.

57. Margarita Poret es «hereje» por pasividad; la misa, los sermones, los ayunos, las oraciones son inutiles porque «Dios ya está ahí». Pero *El espejo* es un texto esotérico; se dirige únicamente a los capaces de «comprender». Veanse textos y analisis en R. E. Lerner, *op. cit.*, págs. 200 y sigs.

58. En este ultimo se puede leer: «La persona que ha renunciado a la creacion visible y en la que Dios ejecuta plenamente su voluntad ... es a la vez hombre y Dios . . Su cuerpo está tan plenamente penetrado de la luz divina ... que se le puede llamar hombre divino».

59. Vease R. E. Lerner, *op. cit.*, pags. 215 y sigs., 241 y sigs.

300. DESASTRES Y ESPERANZAS: DE LOS FLAGELANTES A LA «DEVOTIO MODERNA»

Aparte de las grandes crisis que conmovieron a la Iglesia occidental,[60] el siglo XIV se caracteriza por una serie de calamidades y azotes cósmicos: cometas, eclipses de sol, inundaciones y, sobre todo a partir de 1347, la terrible epidemia de la peste, la «muerte negra». A fin de aplacar a Dios, se multiplican las procesiones de flagelantes.[61] Se trata de un movimiento popular que sigue la trayectoria característica: de la piedad a la heterodoxia. En efecto, con la confianza que les daba su autotortura, los flagelantes estaban convencidos de que podían sustituir a los poderes carismáticos y taumatúrgicos de la Iglesia. Por este motivo el papa Clemente VI prohibió su actividad a partir de 1349.

Para expiar sus propios pecados y sobre todo los pecados del mundo, grupos itinerantes de laicos recorrían los distintos países conducidos por un «maestro». Cuando llegaban a una ciudad, se formaba una procesion, a veces muy numerosa, hasta contar varios miles de personas, que se dirigía a la catedral, cantando himnos y formando luego varios círculos. Sin dejar de lamentarse y llorar, los penitentes invocaban a Dios, a Cristo y a la Virgen, mientras se flagelaban con tal violencia que los cuerpos se convertían en masas tumefactas de carnes lívidas.[62]

Por otra parte, toda la epoca parece obsesionada por la muerte y los tormentos que aguardaban al difunto en el mas allá. La muer-

60 La estancia de los papas en Aviñon (1309-1377), el Gran Cisma (1378-1417), cuando dos papas (o tres) gobernaban al mismo tiempo.

61 Este fenomeno no era nuevo Los flagelantes hacen su aparicion en Perugia en 1260, el ano segun la profecia de Joaquin de Fiore en que debia comenzar la septima epoca de la Iglesia. En los decenios siguientes, el movimiento se difunde por Europa central, pero, a excepcion de algunas irrupciones pasajeras, desaparece para reaparecer, con una fuerza excepcional, en 1349.

62 Veanse los documentos analizados por R. E. Leff, *Heresy* II, pags. 485 y sigs Cada miembro del grupo debia flagelarse dos veces al dia en publico y una vez, en privado por la noche

te impresionaba a la imaginación con más fuerza que la esperanza de la resurrección.[63] Las obras de arte (monumentos funerarios, estatuas, pero sobre todo las pinturas) muestran con precisión enfermiza las diferentes fases de la descomposición del cuerpo.[64] «El cadáver aparece ahora por todas partes, incluso encima de la tumba.»[65] La danza macabra, en la que uno de los danzantes representaba a la misma muerte, arrastraba a hombres y mujeres de todas las edades y todas las clases (reyes, mendigos, obispos, burgueses, etc.) y se convierte en tema favorito de la pintura y la literatura.[66]

Es también la época de las hostias sangrantes, de los manuales sobre el *ars moriendi*, de la difusión del tema de la *Pieta*, de la importancia atribuida al purgatorio. La definición pontificia del purgatorio data del año 1259,[67] pero su popularidad crece posteriormente, gracias sobre todo al prestigio de las misas por los difuntos.[68]

En estos tiempos de crisis y desesperación se acentúa y extiende cada vez más el anhelo de una vida religiosa más auténtica, hasta el punto de que la búsqueda de la experiencia mística se hace obsesiva. En Baviera, Alsacia y Suiza, los fervorosos se reúnen y se dan a sí mismos el nombre de «amigos de Dios». Su influjo se hará sentir en diversos ambientes laicos, pero también en algunos claustros. Taulero y Suso, discípulos ambos del Maestro Eckhart, se esfuerzan por

63. F Oakley, *The Western Church in the Later Middle Ages*, pag. 117.

64 Vease la excelente documentacion ilustrada en T. S. R. Boase, *Death in the Middle Ages*.

65 J. Baltrušaitis, *Le Moyen Âge fantastique*, pag 236. «El final de la Edad Media esta lleno de estas visiones de carnes descompuestas y de esqueletos. La risa de los craneos y el chasquido de los huesos lo llenan con su estrepito» (ibid)

66 J. Baltrušaitis, *op cit*, pags 235 y sigs. Si bien son de origen helenistico, estas concepciones e imagenes llegaron a la Edad Media a partir de Asia, probablemente el Tibet; vease J. Baltrusaitis, *op cit*, pags. 244 y sigs Veanse tambien T S. R Boase, *Death in the Middle Ages*, pags 104 y sigs , y en especial N Cohn, *The Pursuit of the Millenium* (ed. revisada) pags. 130 y sigs

67. Vease Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, pags 177 y sigs., 381 y sigs

68. Veanse los ejemplos citados por F. Oakley, *op cit*, pags. 117 y sigs. Se multiplicaban tambien las misas en honor de los santos sanadores: san Blas para las enfermedades de la garganta, san Roque para prevenir la peste, etc Vease ibid

transmitir la doctrina de éste, pero en una versión simplificada, a fin de hacerla accesible y dejarla al abrigo de cualquier sospecha.

Sabemos muy poco de la vida de Juan Taulero (nacido hacia el 1300 y muerto en 1361), mientras que los textos que se le atribuyen no son realmente suyos.[69] Taulero insistía en el nacimiento de Dios en el alma del creyente. Es preciso aniquilar «toda voluntad, todo deseo, todo actuar propio; hay que dejar subsistir únicamente una simple y pura atención a Dios». El alma es llevada a «las tinieblas secretas de Dios sin modo y finalmente a la Unidad simple y sin modo, donde pierde toda distinción, donde permanece sin objeto o sentimiento». Pero Taulero no alienta la búsqueda de las gracias otorgadas a través de la experiencia mística.

Sobre la vida y la obra de Enrique Suso (1296-1366) disponemos de noticias más completas. Entró muy joven en el convento dominico de Constanza y a los dieciocho años conoció el primer éxtasis. A diferencia del Maestro Eckhart (junto al cual fue enviado en el año 1320), Suso habla de sus experiencias extáticas.[70] Resume así las etapas de la vía mística: «Quien ha renunciado a sí mismo debe desasirse de las formas creadas, formarse conformarse a Cristo y transformarse en la divinidad».

Posiblemente a consecuencia de la publicación de su *Libro de la Verdad*, en el que defendía las doctrinas del Maestro Eckhart, hubo de renunciar a su puesto de lector. Viajó entonces por Suiza, Alsacia y otros países; conoció a Taulero y a numerosos «amigos de Dios». Como su predicación lo había convertido en un personaje popular, tanto en los ambientes laicos como en los monásticos, Suso despertó envidias y hasta fue calumniado con encono. Pero, después de morir, sus libros conocieron una amplia difusión.

69. Hasta 1910 no fue posible autenticar cierto número de sus sermones, completos o fragmentarios.

70. «Conocí a un fraile predicador que, en sus comienzos, quizá durante diez años, recibía generalmente dos veces al día, mañana y tarde, una tal gracia infusa que duraba el tiempo de dos vigilias. Durante ese tiempo estaba tan absorto en Dios, sabiduría eterna, que no podía hablar. Le parecía muchas veces que flotaba en el aire y que holgaba entre el tiempo y la eternidad en el pielago profundo de las maravillas insondables de Dios...»

A pesar de haber criticado con severidad a las beguinas y a los adeptos del Libre Espíritu, tampoco el gran místico flamenco Ruysbroquio (1293-1381) pudo escapar a las sospechas del magisterio.[71] Sus once escritos autenticados se centran sobre todo en el tema de la dirección espiritual. Ruysbroquio insiste en el error de los «herejes» y de los «falsos místicos» que confunden la vacuidad espiritual con la unión con Dios. No es posible conocer la verdadera contemplación sin la práctica cristiana y la obediencia a la Iglesia. La *unio mystica* no se realiza «naturalmente», sino que es don de la gracia divina.

Ruysbroquio no ignoraba el riesgo de ser mal juzgado, y por ello procuró la no circulación de algunas de sus obras, compuestas para lectores muy adelantados en la práctica de la contemplación.[72] Pero fueron de todos modos mal comprendidas y sufrieron los ataques de Juan Gerson, rector de la Universidad de París. Incluso su muy sincero admirador Gerhart Groote reconocía que el pensamiento de Ruysbroquio podía dar lugar a confusiones. En efecto, sin dejar de insistir en la necesidad de la práctica, Ruysbroquio afirma que la experiencia de la contemplación se realiza en un plano superior. Precisa que, incluso durante esta experiencia privilegiada, «no es posible transformarse del todo en Dios y perder nuestra modalidad como seres creados».[73] Sin embargo, esta experiencia realiza «una unificación en la unidad esencial de Dios», quedando el alma del contemplativo «abrazada en la Santísima Trinidad».[74] Pero Ruysbroquio recuerda que Dios ha creado al hombre a su imagen, «como un espejo vivo en el que imprimió la imagen de su naturaleza». Y añade que, para

71. Ordenado sacerdote en 1317, Ruysbroquio se retiró en el año 1343 con un grupo de contemplativos a un eremitorio, que pronto se convirtió en monasterio según la regla agustiniana; allí murió a la edad de ochenta y ocho años.

72. Escribió más tarde el *Pequeño libro de la iluminación* para facilitar el acceso al *Reino del Amor*. Se hallará lo esencial de la doctrina de Ruysbroquio en el extenso tratado *Nupcias espirituales* –su obra maestra– y en un breve texto, *La piedra centelleante*.

73. *La piedra centelleante*; véase además F. Oakley, *op. cit.*, pág. 279.

74. *Nupcias espirituales*, III, Prólogo; ibid., III, pág. 6.

comprender esta verdad profunda y misteriosa, «el hombre debe morir a sí mismo y vivir en Dios».[75]

En resumidas cuentas, el peligro de caer bajo la censura eclesiástica afectaba tanto a los contemplativos con formación teológica como a los entusiastas de todo género a la búsqueda de experiencias místicas. Algunos espirituales comprendieron perfectamente la inutilidad de tales riesgos. Gerhart Groote (1340-1384), iniciador de un nuevo movimiento ascético, el de los Hermanos de la vida común, no se interesaba por las especulaciones ni las experiencias místicas. Los miembros de estas comunidades practicaban lo que se llamó la *devotio moderna*, un cristianismo sencillo, generoso y tolerante que en nada se alejaba de la ortodoxia. Se invitaba a los fieles a meditar en el misterio de la encarnación, tal como lo reactualiza la eucaristía, en lugar de abandonarse a las especulaciones místicas. A finales del siglo XIV y durante el siglo XV, el movimiento de los Hermanos de la vida común atrajo a numerosos laicos. Esta necesidad general y profunda de una devoción accesible a todos explica el éxito excepcional de la *Imitatio Christi*, compuesta por Tomás de Kempis (1380-1471).

Se discute todavía sobre la significación y la importancia de este movimiento pietista. Algunos autores lo consideran como la fuente de las Reformas, tanto humanística como católica o protestante.[76] Sin dejar de reconocer que, en cierto sentido, la *devotio moderna* anticipó y secundó los movimientos reformistas del siglo XVI, Steven Ozment señala con razón que «su principal realización fue la renovación del monacato tradicional en vísperas de la Reforma. La *devotio moderna* demostró que el deseo de vivir una vida comunitaria sencilla, de abnegación, a imitación de Cristo y los apóstoles, estaba tan vivo a finales de la Edad Media como lo había estado en la Iglesia primitiva».[77]

75. Ibíd., III, Prólogo.

76. Sin embargo, R. R. Post insiste en la discontinuidad entre la *devotio moderna* y el espíritu de la Reforma; véase *The Modern Devotion*, págs. 675-680.

77. S. Ozment, *The Age of Reform*, pág. 98.

301. Nicolas de Cusa y el otoño de la Edad Media

Nicolás Krebs, nacido en Cusa en el año 1401, comenzó también sus estudios en un internado dirigido por los Hermanos de la vida común. Algunos autores creen advertir las huellas de esta primera experiencia en el desarrollo espiritual del futuro cardenal.[78] Nicolás de Cusa descubrió tempranamente las obras del Maestro Eckhart y del Pseudo-Areopagita, los dos teólogos místicos que orientaron y nutrieron su pensamiento. Pero su cultura universal (dominaba las matemáticas, el derecho, la historia, la teología y la filosofía), la profunda originalidad de su metafísica y su carrera eclesiástica excepcional hacen de Nicolás de Cusa una de las figuras más complejas y más atrayentes de la historia del cristianismo.[79]

De nada serviría el intento de presentar sumariamente su síntesis. Desde nuestro punto de vista, interesa sobre todo evocar la perspectiva universalista de su metafísica religiosa, tal como aparece en su primer libro, *De concordia catholica* (1433), en el *De docta ignorantia* (1440) y en el *De pace fidei* (1453). Nicolás de Cusa fue el primero en reconocer la *concordia* como un tema universal, presente tanto en la vida de la Iglesia y en el desarrollo de la historia y la estructura del mundo como en la naturaleza de Dios.[80] Para el Cusano, es posible hacer realidad la *concordia* no sólo entre el papa y el concilio, entre las Iglesias de Oriente y las de Occidente, sino tam-

78. E. Cassirer, *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*, págs. 33, 49.

79. Después de haber frecuentado diversas universidades célebres (entre otras la de Padua, de 1417 a 1423), fue ordenado sacerdote y promovido, hacia 1430, a la dignidad de deán de la catedral de San Florentino en Coblenza. Fue admitido en el Colegio Conciliar de Basilea en 1432, pero se unió al partido del papa Eugenio IV, que lo envió como legado a Constantinopla para invitar al patriarca de Oriente y al emperador Juan Paleólogo al Concilio de Florencia, a fin de preparar la unión de las Iglesias. En el intervalo que separa dos de sus obras más importantes, *De docta ignorantia* (1440) y *De visione Dei* (1453), Nicolás de Cusa fue elevado a la dignidad de cardenal (1448) y obispo de Brixen (1450). En Brixen entró en conflicto con el duque Segismundo del Tirol (1457) y se retiró a Roma, dedicando sus últimos años a sus trabajos. Falleció en Todi en el año 1464.

80. Véase J Pelikan, «Negative Theology and Positive Religion», pág. 68.

bién entre el cristianismo y las religiones históricas. Llega a esta audaz conclusión con ayuda de la teología negativa del Pseudo-Areopagita. También edificará su obra maestra sobre la *docta ignorantia* recurriendo en todo momento a la *via negativa*.

Nicolás de Cusa tuvo la intuición de la *docta ignorantia* mientras atravesaba el Mediterráneo en viaje hacia Constantinopla (noviembre de 1437). Se trata de una obra difícil de resumir, por lo que nos contentaremos con destacar algunas de sus tesis capitales. El Cusano recuerda que el conocimiento (que es relativo, complejo y finito) es incapaz de captar la verdad (que es simple e infinita). Toda ciencia es tentativa, y de ahí que el hombre no pueda conocer a Dios (I,1-3). La verdad —*maximum* absoluto— está más allá de la razón, pues la razón es incapaz de resolver las contradicciones (I,4). Es preciso, por tanto, trascender la razón discursiva y la imaginación para captar el *maximum* mediante la intuición. En efecto, el entendimiento puede elevarse por encima de las diferencias y las diversidades mediante una simple intuición (I,10). Pero, dado que el entendimiento no puede expresarse en un lenguaje racional, el Cusano recurre a los símbolos, y ante todo a las figuras geométricas (I,1,12). En Dios, lo infinitamente grande (*maximum*) coincide con lo infinitamente pequeño (*minimum*; I,4), y la virtualidad coincide con el acto.[81] Dios no es ni uno ni trino, sino la unidad que coincide con la trinidad (I,19). En su infinita simplicidad, Dios engloba (*complicatio*) todas las cosas, pero al mismo tiempo está en todas las cosas (*explicatio*); dicho de otro modo: la *complicatio* coincide con la *explicatio* (II,3). Al comprender el principio de la *coincidentia oppositorum*, nuestra «ignorancia» se hace «docta». Pero la *coincidentia oppositorum* no ha de interpretarse como una síntesis obtenida mediante la razón, pues no es posible realizarla en el plano de la finitud, sino en el de lo infinito, y ello tan sólo de manera tentativa.[82]

81. El Cusano admite que la teología negativa es superior a la teología positiva, pero precisa que coinciden en una teología copulativa.

82. Señalemos la diferencia entre esta concepción —es decir, la *coincidentia oppositorum* realizada en el plano de lo infinito— y las fórmula arcaicas y tradicionales referentes a la unificación real de los contrarios, por ejemplo, *samsāra y nirvana* (véase § 189).

Nicolás de Cusa estaba firmemente convencido de que la *via negativa*, por hacer posible la coincidencia de los contrarios, abría un horizonte absolutamente nuevo a la filosofía y la teología cristianas, al mismo tiempo que permitiría iniciar un diálogo coherente y fructífero con las otras religiones. Por desgracia para la cristiandad occidental, sus intuiciones y descubrimientos no tuvieron continuación. El Cusano redactó su *De pace fidei* en 1453, cuando los turcos acababan de conquistar Constantinopla y el Imperio bizantino había dejado de existir. De hecho, la caída de la «segunda Roma» ilustra de una manera patética la incapacidad de Europa para conservar o reintegrar la unidad en los planos religioso y político. A pesar de esta catástrofe, de la que fue dolorosamente consciente, el Cusano reanuda en el *De pace fidei* sus argumentos en favor de la unidad fundamental de las religiones. No le preocupa el problema de las «particularidades»: politeísmo, judaísmo, cristianismo, islam. Siguiendo la *via negativa*, el Cusano pone de relieve no sólo las discontinuidades, sino también las continuidades entre los ritos politeístas y el culto verdadero. Los politeístas, en efecto, «adoran la divinidad en todos los dioses».[83] En cuanto a las diferencias entre el puro monoteísmo de los judíos y de los musulmanes y el monoteísmo trinitario de los cristianos, Nicolás de Cusa recuerda que «en tanto que creador, Dios es trino y uno, pero en tanto que infinito, no es ni trino ni uno, ni cualquier otra cosa que se pudiera mentar. Porque los nombres atribuidos a Dios se derivan de las criaturas; en sí mismo, Dios es inefable y se halla por encima de cuanto se pueda nombrar o decir».[84] Aún más: los no cristianos que creen en la inmortalidad del alma presuponen, sin saberlo, a Cristo, que fue muerto y resucitó.

Este libro turbador y audaz pasó casi totalmente inadvertido. Como recuerda Pelikan, el *De pace fidei* fue descubierto a finales del

83. *De pace fidei*, VI, pág. 17, citado por Pelikan, «Negative Theology», pág. 72. «Eres tú el que da la vida y el ser, tú, a quien buscamos entre los sistemas de culto y a quien se nombra de distintos modos, porque como tu existes verdaderamente, permaneces desconocido de todos e inefable» (*De pace fidei*, VII, pág. 21; véase J. Pelikan, ibíd.).

84. *De pace fidei*, VII, pág. 21; véase J. Pelikan, pág. 74.

siglo XVIII por Lessing. Es significativo que la visión universalista de Nicolás de Cusa inspirase el *Nathan der Weise*. No menos significativo es que el *De pace fidei* sea todavía ignorado por los ecumenistas contemporáneos.

Nicolás de Cusa fue el último teólogo-filósofo importante de la Iglesia romana una e indivisa. Cincuenta años después de su muerte, en 1517, Martín Lutero publicó las famosas noventa y cinco tesis (véase § 307); poco después, la unidad de la cristiandad occidental se perdía irremediablemente. Sin embargo, a partir de los valdenses y los franciscanos del siglo XII y hasta Jan Hus[85] y los adeptos de la *devotio moderna* del siglo XV, fueron muchos los esfuerzos por «reformar» («purificar») ciertas prácticas e instituciones, pero sin romper con la Iglesia.

Estos esfuerzos resultaron vanos, con raras excepciones. El predicador dominico Girolamo Savonarola (1452-1498) representa el último intento de «reforma» iniciado dentro de la Iglesia católica; acusado de herejía, Savonarola fue ahorcado y su cuerpo quemado en la hoguera. En adelante, las reformas se llevarían a cabo *contra* la Iglesia católica o *fuera* de ella.

Ciertamente, todos aquellos movimientos espirituales, muchas veces al margen de la ortodoxia, así como las reacciones que provocaron, estaban influidos, más o menos directamente, por las transformaciones de orden político, económico y social. Pero las reacciones hostiles de la Iglesia, y sobre todo los excesos de la Inquisición, contribuyeron al empobrecimiento e incluso a la esclerotización de la experiencia cristiana. En cuanto a las transformaciones de orden político —tan importantes para la historia de Europa—, bastará recordar la victoria de las monarquías y el auge de la nueva fuerza espiritual que las apoyaban: el nacionalismo. Pero aún interesa más a

85. El sacerdote checo Jan Hus (1369-1415), nombrado rector de la Universidad de Praga en 1400, criticó en sus sermones al clero, los obispos y el papado. Influido por John Wycliff (1325-1384), Hus escribió su obra más importante, *De ecclesia* (1413). Llamado a Constanza para defenderse (1414), fue acusdo de herejía y condenado a la hoguera.

nuestro propósito el hecho de que, en vísperas de la Reforma, la realidad secular —Estado y naturaleza a la vez— se independizó del dominio de la fe.

Es posible que los contemporáneos no cayeran aún en la cuenta, pero la teología y la política de Ockham quedaban confirmadas por el curso mismo de la historia.

302. Bizancio y Roma. El problema del «filioque»

Las diferencias entre la Iglesia de Oriente y la de Occidente, notorias ya en el siglo IV (véase § 251), se acentúan durante los siglos siguientes. Las causas eran múltiples: tradiciones culturales diferentes (greco-oriental de un lado, romano-germánica de otro); la ignorancia mutua, no sólo de los idiomas, sino también de las respectivas literaturas teológicas; las divergencias de orden cultural o eclesial (el matrimonio de los sacerdotes, prohibido en Occidente; el uso del pan ácimo en Occidente y del pan con levadura en Oriente; el agua añadida al vino eucarístico en Occidente, etc.). El papa Nicolás protesta contra la elevación precipitada de Focio, un laico, a la dignidad de patriarca, «olvidando» el caso de Ambrosio, consagrado directamente obispo de Milán. Algunas iniciativas de Roma disgustan a los bizantinos, como la proclamación por el papa en el siglo VI de la supremacía de la Iglesia sobre el poder temporal o, en el año 800, la coronación de Carlomagno como emperador romano, cuando este título pertenecía de siempre al emperador bizantino.

Ciertos giros del culto y de las instituciones eclesiales confieren al cristianismo oriental una fisonomía propia. Ya hemos visto el caso de la veneración de los iconos en el Imperio bizantino (§ 258) o la importancia del «cristianismo cósmico», intensamente vivido por las poblaciones rurales en el sureste de Europa (véase § 236). La certeza de que toda la naturaleza ha sido redimida y santificada por la cruz y por la resurrección justifica la confianza en la vida y alienta un cierto optimismo religioso. Recordemos también la importancia atribuida por la Iglesia oriental al sacramento de la crismación, «sello del

don del Espíritu Santo». Este rito sigue inmediatamente al bautismo, y todo laico, miembro del *laos* («pueblo»), es portador del Espíritu, lo que explica a la vez la responsabilidad religiosa de todos los miembros de una comunidad y la autonomía de las mismas comunidades, regidas por sus obispos y agrupadas en áreas metropolitanas. Aún hemos de añadir otro rasgo característico: la seguridad de que todo cristiano puede alcanzar, ya en la tierra, la deificación (*theosis*; véase § 303).

La ruptura fue provocada por la adición del *filioque* al credo de Nicea-Constantinopla; el pasaje correspondiente se leía así ahora: «El Espíritu procede del Padre y del Hijo». El primer ejemplo conocido del *filioque* data del II Concilio de Toledo, convocado en el año 589 para confirmar la conversión de Recaredo del arrianismo al catolicismo.[86] Analizadas detenidamente, se advierte que las dos formas expresan concepciones específicas de la divinidad. En el trinitarismo occidental, el Espíritu Santo es el garante de la unidad divina. Por el contrario, la Iglesia oriental subraya el hecho de que Dios Padre es la fuente, el principio y la causa de la Trinidad.[87]

Según algunos autores, la nueva fórmula del credo fue impuesta por los emperadores germánicos. «La constitución del Imperio carolingio generalizó en Occidente el uso del *filioque* y precisó una teología propiamente filioquista. Se trataba de legitimar frente a Bizancio, detentadora hasta entonces del Imperio cristiano, único por definición, la instauración de un nuevo Estado con pretensiones universalistas.»[88] Pero hasta 1014, a demanda del emperador Enrique II, no se cantaría en Roma el credo con el *filioque*[89] (puede tomarse esa fecha como la del comienzo del cisma).

Sin embargo, las relaciones entre las dos Iglesias no se rompieron definitivamente. En 1053, el papa León IX envía a Constantino-

86. Es muy probable que se añadiera el *filioque* para subrayar las diferencias entre los arrianos y los catolicos en lo que concierne a la segunda persona de la Trinidad.

87. Véase el análisis de los textos en J. Pelikan, *The Spirit of Eastern Christianity*, págs. 196-197.

88. O. Clément, *L'essor du christianisme oriental*, pag. 14.

89. La nueva fórmula fue dogmatizada en 1274, en el Concilio de Lyon.

pla una embajada dirigida por su principal legado, el cardenal Humberto, para reanudar las relaciones canónicas y preparar una alianza contra los normandos, que acababan de ocupar la Italia meridional. Pero el patriarca bizantino, Miguel Cerulario, se mostró muy reservado, rechazando toda concesión. El 15 de julio de 1054, los legados depositan sobre el altar de santa Sofía una sentencia de excomunión contra Cerulario, acusándolo de diez herejías, entre otras la de haber retirado el *filioque* del credo y permitido el matrimonio de los sacerdotes.

A partir de esta ruptura no cesó de aumentar la animosidad de los occidentales contra los griegos, pero el daño irreparable se produjo en 1204, cuando los ejércitos de la cuarta Cruzada atacan y saquean Constantinopla, rompiendo los iconos y arrojando las reliquias a los basureros. Según el cronista bizantino Nicetas Choniatas, una prostituta cantó sus cantos obscenos sobre el trono del patriarca. El cronista recuerda que los musulmanes «no violaban a nuestras mujeres ... no reducían a los habitantes a la miseria, no los despojaban para pasearlos desnudos por las calles, no los hacían perecer de hambre y por el fuego ... He ahí cómo nos han tratado esos pueblos cristianos que toman la cruz en nombre del Señor y comparten nuestra religión».[90] Como ya hemos recordado antes (véase pág. 132), Balduino de Flandes fue proclamado emperador latino de Bizancio y el veneciano Tomás Morosini patriarca de Constantinopla.

Los griegos jamás han olvidado este episodio trágico. Sin embargo, a causa de la amenaza turca, la Iglesia ortodoxa reanudó a partir de 1261 las negociaciones eclesiásticas con Roma. Pidió insistentemente la convocatoria de un concilio para resolver la controversia del *filioque* y preparar la unión. Los emperadores bizantinos, por su parte, necesitados de la ayuda militar de Occidente, estaban impacientes por realizar la unión con Roma. Las negociaciones se

90. Nicetas Choniates, *Historia*, en traducción de O. Clément, *op. cit.*, pág. 81; véanse las restantes fuentes citadas por D. J. Geanakoplos, *Interaction of the «Sibling» Byzantine and Western Cultures*, págs. 10 y sigs., 307 y sigs. (nn. 17-22). Constantinopla fue reconquistada por Miguel Paleólogo en 1261.

dilataron durante más de un siglo. Finalmente, en el Concilio de Florencia (1438-1439), los representantes de la ortodoxia, presionados por el emperador, aceptaron las condiciones de Roma, pero la unión fue inmediatamente invalidada por el pueblo y el clero. Cuatro años más tarde, en 1453, Constantinopla fue ocupada por los turcos y el Imperio bizantino dejó de existir. Sin embargo, sus estructuras espirituales sobrevivieron en Europa oriental y en Rusia al menos durante otros tres siglos. Era «Bizancio después de Bizancio», según la expresión del historiador rumano N. Iorga.[91] Esta herencia oriental ha permitido la aparición de un cristianismo «popular» que no sólo ha sobrevivido al interminable terror de la historia, sino que ha creado un universo de valores religiosos y artísticos cuyas raíces se hunden en el Neolítico (véase § 304).

303. Los monjes hesicastas. San Gregorio Palamas

Ya hemos aludido a la deificación (*theosis*)[92] y a los grandes doctores, Gregorio de Nisa y Máximo el Confesor, que sistematizaron esta doctrina de la unión con Dios (véase § 257). En la *Vida de Moisés* habla Gregorio de Nisa de las «tinieblas luminosas» en las que Moisés «declara que vio a Dios» (II,163-164). Para Máximo el Confesor, esta visión de Dios en las tinieblas realiza la deificación; dicho de otro modo: el creyente participa de Dios. La deificación, por consiguiente, es un don gratuito, «un acto de Dios todopoderoso que sale libremente de su trascendencia a la vez que permanece esencialmente incognoscible».[93] También Simeón el Nuevo Teólogo (942-1.022), único místico de la Iglesia oriental que habla de sus experiencias personales, describe en estos términos el misterio de la deificación:

91. Véase en especial su libro *Byzance après Byzance*, Bucarest, 1933, 1971².

92. Ideas basadas en las palabras mismas de Cristo: «Yo les he dado a ellos la gloria que tú me diste, la de ser uno como lo somos nosotros, yo unido con ellos y tú conmigo, para que queden realizados en la unidad» (Jn 17,22-23); véase 2 Pe 1,4.

93. J. Meyendorff, *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, pág. 45.

«Tú me has concedido, Señor, que este templo corruptible —mi carne humana— se una a tu carne santa, que mi sangre se mezcle con la tuya. En adelante ya soy miembro tuyo transparente y translúcido».[94]

Como ya hemos dicho (véase pág. 85), la *theosis* constituye la doctrina central de la teología ortodoxa. A ello hemos de añadir que va íntimamente unida a la disciplina espiritual de los hesicastas (de *hesychya*, «quietud»), cenobitas moradores de los monasterios del monte Sinaí. La práctica favorita de estos monjes era la «plegaria del corazón» o la «plegaria de Jesús». Este breve texto («Señor Jesucristo, hijo de Dios, ten piedad de mí») debía ser repetido incansablemente, meditado e «interiorizado». A partir del siglo VI, el hesicasmo se difunde desde el monte Sinaí por todo el mundo bizantino. Juan Clímaco (siglos VI-VII), el teólogo sinaíta más significativo, ya había insistido en la importancia de la *hesychya*.[95] Pero esta corriente mística se implanta en el Monte Athos y en otros monasterios con Nicéforo el Solitario (siglo XIII). Nicéforo recuerda que el fin de la vida espiritual es tomar conciencia, a través de los sacramentos, del «tesoro oculto en el corazón»; dicho de otro modo: conjuntar el espíritu (el *nous*) y el corazón, que es el «lugar de Dios». Esta conjunción se obtiene haciendo que el espíritu «descienda» al corazón por el vehículo del aliento.

Nicéforo es el «primer testigo, fechado con seguridad, de la plegaria de Jesús combinada con una técnica respiratoria».[96] En su tratado *Sobre la guarda del corazón* expone Nicéforo detalladamente este método. «Tal como te he dicho, siéntate, recoge tu espíritu, introdúcete —quiero decir tu espíritu— en la nariz; es el camino que toma el aliento para llegar al corazón. Empújalo, fuérzalo a descender hasta tu corazón al mismo tiempo que el aire inspirado. Cuando llegue allí, notarás el gozo que se seguirá ... Del mismo modo que el hombre que regresa a su casa después de una ausencia no puede

94. Trad. cit. por Meyendorff, pág. 57.

95. Véase K. Ware, Introduccion a *John Climacus: The Ladder of Divine Ascent*, págs. 48 y sigs.

96. J. Gouillard, *Petite Philocalie*, pág. 185.

contener el gozo de encontrar de nuevo a su mujer y sus hijos, también el espíritu, cuando está unido al alma, desborda de gozo y delicias inefables ... Sabe también que, mientras esté allí tu espíritu, no debes ni callarte ni permanecer ocioso. Pero no tengas otras ocupaciones ni meditaciones que gritar: "Señor Jesucristo, Hijo de Dios, ten piedad de mí". No te des tregua a ningún precio.»[97]

Mayor importancia tuvo para el desarrollo del hesicasmo en el monte Athos Gregorio el Sinaíta (1255-1346), que insiste en la importancia capital del «recuerdo del Señor» («Acuérdate del Señor tu Dios en todo tiempo»; Dt 8,18), a fin de tomar conciencia de la gracia otorgada en el bautismo, pero oculta luego a causa de los pecados. Gregorio prefiere la soledad eremítica al monacato comunitario, pues juzga demasiado exterior la plegaria litúrgica para impulsar el «recuerdo de Dios». Al mismo tiempo, sin embargo, llama la atención del monje sobre los peligros de las visiones suscitadas por la imaginación.[98]

Gracias en gran parte a las controversias suscitadas por los hesicastas, la teología bizantina dejó de ser una «teología repetitiva», como lo había sido a partir del siglo IX. Hacia 1330, un griego de Calabria, Barlaam, llegó a Constantinopla, se ganó la confianza del emperador y se consagró a fomentar la unión de las Iglesias.[99] Después de conocer a algunos monjes hesicastas, Barlaam criticó vivamente sus métodos y los acusó de herejía, más exactamente de mesalianismo,[100] pues estos herejes pretendían ver a Dios directamente, pero la visión directa de Dios, con los ojos corporales, es imposible. Entre los

97. Traducción de J. Gouillard, *op. cit.*, pag. 204. Sobre las analogías con las prácticas yóguicas y el *dhikr*, véase nuestra obra *Le Yoga*, págs. 72 y sigs.

98. Meyendorff recuerda que se trata de «un rasgo esencial de la tradición mística ortodoxa; la imaginación bajo todas las formas voluntarias e involuntarias es el enemigo más peligroso de la unión con Dios» (véase *Saint Grégoire Palamas*, pág. 71).

99. En 1339 le fue confiada una misión confidencial cerca de Benedicto XII, en Aviñón; vease la carta de Barlaam en D. J. Geanakoplos, *Byzantine East and Latin West*, pags. 90 y sigs.

100. Para los mesalianos, el fin ultimo del creyente era la unión extática con el cuerpo de luz de Cristo.

defensores de los hesicastas se distingue, y con mucho, Gregorio Palamas. Nacido en 1296, Palamas fue consagrado sacerdote y pasó veinte años en un monasterio del monte Athos, antes de ser consagrado arzobispo de Tesalónica. Con su réplica a Barlaam en sus *Tríadas para la defensa de los santos hesicastas*, Palamas renovó en gran parte la teología ortodoxa. Su principal aportación consiste en la distinción que introdujo entre la esencia divina y las «energías» a través de las cuales se comunica y revela Dios. «La esencia divina es incognoscible; si no posee una energía distinta de sí misma, será totalmente inexistente y no habrá sido otra cosa que una visión del espíritu.»[101] La esencia es la «causa» de las energías; «cada una de ellas significa realmente una propiedad divina distinta, pero no constituyen realidades diferentes, pues todas son actos del único Dios vivo».[102] (La doctrina de las energías fue ratificada por los concilios bizantinos de 1341, 1347 y 1351.)

Por lo que se refiere a la luz divina contemplada por los hesicastas, Palamas se refiere a la luz de la transfiguración. Sobre el monte Tabor no se produce cambio alguno en Jesús; lo que ocurre es una transformación en los apóstoles, que recuperan, por la gracia divina, la facultad de ver a Jesús tal como era, revestido de una luz cegadora. Adán poseía esta facultad antes de la caída, y le será devuelta al hombre en el futuro escatológico.[103] Por otra parte, y desarrollando la tradición de los monjes egipcios, Palamas afirma que la visión de la luz increada se acompaña de la luminiscencia objetiva del santo. «Quien participa de la energía divina ... se convierte él mismo, en cierto modo, en luz; está unido a la luz, y con la luz ve en

101. Texto traducido por Meyendorff, *Introduction a l'étude de Gregoire Palamas*, pág. 297.

102. Texto inédito, resumido por Meyendorff, *Introduction*, pág. 295.

103. Es como decir que la percepción de Dios en su luz increada se vincula a la perfección de los orígenes y del fin, al paraíso de antes de la historia y al *ésjaton* que pondrá fin a ésta. Pero los que se hacen dignos del reino de Dios gozan ya desde ahora de la visión de la luz increada, como los apóstoles sobre el monte Tabor. Véase M. Eliade, «Experiences de la lumiere mystique», en *Mephistophéles et l'Androgyne*, págs. 74 y sigs.

plena conciencia todo cuanto permanece oculto a quienes no han recibido esta gracia.»[104]

En efecto, como secuela de la encarnación, nuestros cuerpos han sido hechos «templos del Espíritu Santo que mora en nosotros» (1 Cor 6,19); por el sacramento de la eucaristía, Cristo vive en nuestro interior. «Portamos la luz del Padre en la persona de Jesucristo» (*Tríadas,* I, 2,2). Esta presencia divina en el interior de nuestros cuerpos «transforma el cuerpo y lo hace espiritual ... de modo que el hombre entero se hace espíritu».[105] Pero esta «espiritualización» del cuerpo no implica en modo alguno una desvinculación de la materia. Por el contrario, el contemplativo, «sin separarse o ser separado de la materia que lo acompaña desde el comienzo», hace que retorne a Dios «a través de él toda la creación en conjunto».[106] El gran teólogo se rebela contra el platonismo que durante el siglo XIV, con el «Renacimiento de los Paleólogos», fascinaba a los intelectuales bizantinos y atrajo incluso a algunos miembros de la Iglesia.[107] Con su retorno a la tradición bíblica, Palamas insiste en la importancia de los sacramentos, a través de los cuales es «transustancializada» la materia sin ser aniquilada.

El triunfo del hesicasmo y de la teología palamia provocó una renovación de la vida sacramentaria y la regeneración de determinadas instituciones eclesiales. El hesicasmo se difundió con gran rapidez por toda la Europa oriental, por los principados rumanos y penetró en Rusia hasta Novgorod. El «renacimiento» del helenismo, con la exaltación de la filosofía platónica, no tuvo continuidad; dicho de otro modo: Bizancio y los países ortodoxos no conocieron el humanismo. Ciertos autores estiman que, gracias a la doble victoria

104. Sermón traducido por V. Lossky, «La Théologie de la Lumière», pág. 110.

105. *Triadas* II, 2, 9, trad. Meyendorff.

106. Palamas toca al menos tres veces este tema; véase J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, pág. 218.

107. Véase D. J. Geanakoplos, *Interaction of the «Sibling» Byzantine and Western Cultures*, pág. 21 y n. 45. «Al aprobar el pensamiento del doctor hesicasta, la Iglesia bizantina volvió resueltamente la espalda al espíritu del Renacimiento» (véase J. Meyendorff, *Introduction*, pag. 326).

de Palamas —contra el ockhamismo de Barlaam y contra la filosofía griega— no se produjo en la ortodoxia ningún movimiento de reforma.

Hemos de añadir que uno de los más audaces teólogos después de Palamas fue un laico, Nicolás Cabasilas (1320/1325-1371), alto funcionario de la administración bizantina. Cabasilas no sólo inaugura brillantemente una tradición que se perpetuaría en todos los países ortodoxos, sino que llega a considerar al laico como superior al monje; el modelo de éste es la vida angélica, mientras que el del laico es el hombre completo. Nicolás Cabasilas escribía además para los laicos, a fin de que tomaran conciencia de la dimensión profunda de su experiencia cristiana, y ante todo del misterio de los sacramentos.[108]

108. Sus libros *La vida en Jesucristo* y la *Explicación de la divina liturgia* se leen todavía en las comunidades ortodoxas contemporáneas.

Capítulo XXXVIII

Religión, magia y tradiciones herméticas antes y después de las Reformas

304. Supervivencia de las tradiciones religiosas precristianas

Como ya hemos señalado en varias ocasiones, la cristianización de las diversas poblaciones europeas no logró borrar las distintas tradiciones étnicas. La conversión al cristianismo originó simbiosis y sincretismos religiosos que, en muchas ocasiones, ilustran de manera sorprendente la creatividad específica de las culturas «populares» agrícolas o ganaderas. Ya hemos señalado varios ejemplos de «cristianismo cósmico» (véase § 237). En otro lugar[1] hemos demostrado la continuidad, desde el Neolítico hasta el siglo XIX, de ciertos cultos, mitos y símbolos relacionados con las rocas, las aguas y la vegetación. A todo ello hemos de añadir que, a partir de su conversión, aun superficial, las numerosas tradiciones religiosas étnicas, así como las mitologías locales, fueron homologadas (es decir, integradas) en la misma «historia sagrada» y expresadas en el mismo lenguaje, el de la fe y la mitología cristianas. De este modo, por ejemplo, el recuerdo de los dioses de la tormenta sobrevivió en las leyendas de san Elías; muchos héroes exterminadores de dragones fueron asimilados a san Jorge; ciertos mitos y cultos referentes a las diosas se integraron en el folclore religioso de la Virgen María. En resumidas

1. Sobre todo en el *Tratado de historia de las religiones*, caps. VI, VIII y IX.

cuentas, las innumerables formas y variantes de la herencia pagana se articularon en un mismo *corpus* mítico-ritual exteriormente cristianizado.

De nada serviría enumerar todas las categorías de «supervivencias paganas». Bastará citar algunos casos particularmente sugestivos; por ejemplo, los *kallikantzari*, monstruos que invaden las aldeas griegas durante los Doce Días (entre Navidad y Epifanía) y que prolongan el argumento mítico-ritual de los centauros de la Antigüedad clásica,[2] o el ritual arcaico de caminar sobre el fuego, integrado en las ceremonias de las Anastenarias de Tracia,[3] o, también en Tracia, las fiestas de Carnaval, cuya estructura recuerda la de las «Dionisíacas de los campos» y de las Antesterias celebradas en Atenas durante el primer milenio antes de la era cristiana (véase § 123).[4] Hemos de señalar, por otra parte, que en el folclore balcánico y rumano perviven aún ciertos temas y motivos narrativos atestiguados en los poemas homéricos.[5] Aún más, al analizar las ceremonias religiosas de la Europa central y oriental, Leopold Schmidt pudo demostrar su solidaridad con un argumento mítico-ritual desaparecido en Grecia antes de Homero.[6]

Desde nuestro punto de vista, lo que más importa es presentar algunos ejemplos de sincretismo pagano-cristiano capaces de evidenciar a la vez la resistencia del legado tradicional y el proceso de cristianización. Para comenzar, hemos elegido el complejo ritual de los Doce Días, pues hunde sus raíces en la prehistoria. No se trata de presentarlo en toda su complejidad (ceremonias, juegos, danzas, cortejos de máscaras animales); por ello insistiremos tan sólo en los cánticos rituales de Navidad, atestiguados en toda Europa oriental,

2. Véase J. C. Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, págs. 190-255. Su nombre deriva de *Kentauroi*; véase ibíd., págs. 233 y sigs. Véase también G. Dumézil, *Le problème des Centaures*, 165ss.

3. Véase C. A. Romaios, *Cultes populaires de la Thrace*, págs. 17-123.

4. Ibíd., págs. 125-200.

5. Véanse C. Poghirc, *Homère et la ballade populaire roumaine*; M. Eliade, «History of Religions and "Popular" Cultures», pág. 7.

6. Véase L. Schmidt, *Gestaltheiligkeit im bäuerlichen Arbeitsmythos*.

hasta Polonia. El nombre rumano y eslavo, *colinde*, deriva de *calendae Januarii*. Durante siglos las autoridades eclesiásticas se esforzaron por extirparlos, pero sin éxito (en el año 692, el Concilio de Constantinopla reiteró en términos draconianos la prohibición). En definitiva, cierto número de *colinde* se «cristianizó», en el sentido de que adoptaron personajes y temas mitológicos del cristianismo popular.[7]

El rito se suele desarrollar a partir de la víspera de Navidad (el 24 de diciembre) y dura hasta el amanecer del día siguiente. El grupo de seis a treinta jóvenes (*colindători*) designa un jefe que conozca bien las costumbres tradicionales; durante cuarenta o dieciocho días se reúnen cuatro o cinco veces por semana en una casa para recibir la instrucción necesaria. La tarde del 24 de diciembre, revestidos de ropas nuevas y adornados de flores y campanillas, los *colindàtori* cantan primero ante la casa de su huésped y luego visitan todas las viviendas de la aldea. En las calles gritan, tocan la trompeta y el tambor, para que el estrépito aleje a los malos espíritus, y anuncian además de este modo su proximidad a los dueños de las casas. Cantan la primera *colinda* bajo la ventana, y, una vez recibido el oportuno permiso, entran en la casa y siguen desarrollando su repertorio; bailan con las muchachas y recitan las bendiciones tradicionales. Los *colindători* traen consigo la salud y la riqueza, representadas por una pequeña rama verde de abeto colocada en un vaso lleno de manzanas y guisantes. Salvo en las familias pobres, siempre reciben algún regalo: coronas, pasteles, frutas, carne, bebidas, etc. Después de recorrer la aldea, el grupo organiza una fiesta en la que participan todos los jóvenes.

El ritual de las *colinde* es muy rico y complejo. Las bendiciones (*oratio*) y el banquete ceremonial constituyen los elementos más arcaicos y guardan relación con las celebraciones del Año Nuevo.[8] El

7. Utilizamos en especial los documentos folclóricos rumanos, pero estos mismos argumentos, con ciertas variantes, aparecen en toda Europa oriental. Véase M. Eliade, «History of Religions and "Popular" Cultures», págs. 11 y sigs.

8. Véase *Le mythe de l'Eternel Retour*, págs. 67 y sigs.

jefe, seguido de los demás *colindători*, pronuncia alocuciones (*urare*) en las que exalta la nobleza, la generosidad y la opulencia del dueño de la casa. Muchas veces, los *colindători* representan a un grupo de santos (san Juan, san Pedro, san Jorge, san Nicolás). Entre los búlgaros, ciertas *colinde* tienen por tema la visita de Dios, acompañado del Niño Jesús o de un grupo de santos. Por otra parte, los *colindători* son «invitados» (*oaspeti buni*), enviados por Dios para traer salud y buena suerte.[9] En una variante ucrania, el mismo Dios acude a despertar al dueño de la casa y a anunciarle la llegada de los *colindători.* Entre los rumanos de Transilvania, Dios desciende del cielo por una escala de cera, revestido de ornamentos esplendorosos adornados de estrellas, en las que aparecen también pintados los *colindători.*[10]

Algunas *colinde* reflejan el «cristianismo cósmico», peculiar de las poblaciones del sureste europeo. Aparecen referencias a la creación del mundo, pero sin relación alguna con la tradición bíblica. Dios —o Jesús— creó el mundo en tres días, pero al observar la tierra, demasiado ancha para que la cubriera el cielo, Jesús lanzó tres anillos que se transformaron en ángeles; éstos producen las montañas.[11] Según otras *colinde*, después de modelar la tierra, Dios la asentó sobre cuatro columnas de plata para que la sostuvieran.[12] Muchas canciones presentan a Dios como un pastor que toca la flauta, con un gran rebaño de ovejas guiadas por san Pedro.

Aún más numerosas, y más arcaicas, son las *colinde* que nos introducen en otro universo imaginario. La acción tiene lugar en el mundo entero, entre el cenit y los valles profundos o entre las montañas y el Mar Negro. Muy lejos, en medio del mar, hay una isla con un árbol gigante, en torno al cual baila un grupo de muchachas.[13]

9. Entre los ucranios reciben el nombre de «pequeños servidores de Dios».

10. Véase M. Brătulescu, *Colinda Românească*, págs. 62 y sigs.

11. Sobre este motivo folclórico, véase M. Eliade, *De Zalmoxis a Gengis Khan*, pags. 89 y sigs.

12. A. Rossetti, *Colindale religioase la Români*, págs. 68 y sigs.; M. Brătulescu, *op. cit.*, pág. 48.

13. En algunas variantes, el árbol cosmico se halla situado en el mar o en la costa opuesta

Los personajes de estas *colinde* arcaicas son presentados con rasgos fabulosos; son bellos e invencibles, llevan el sol y la luna sobre sus vestiduras (como Dios en las *colinde* cristianas). Un joven cazador, a caballo, sube muy alto, en el cielo, hasta acercarse al sol. El amo, su casa y su familia son mitologizados, proyectados en un paisaje paradisíaco que los hace semejantes a reyes. Los héroes de las bellas *colinde* son cazadores y pastores, lo que delata su arcaísmo. A demanda del emperador, el joven héroe lucha con un león, lo doma y lo encadena. Cincuenta caballeros tratan de atravesar el Mar (Negro), pero sólo uno de ellos logra llegar a la isla, donde se casa con la más bella de las muchachas. Otros héroes persiguen a unas fieras salvajes dotadas de cualidades mágicas, y triunfan sobre ellas.

Los argumentos de muchas *colinde* recuerdan ciertos ritos iniciáticos. Se han advertido también rastros de ritos iniciáticos de las muchachas.[14] En las *colinde* cantadas por éstas, así como en otras creaciones orales, se evocan las tribulaciones de una virgen perdida o aislada en lugares desérticos, los dolores provocados por su metamorfosis sexual y la amenaza de una muerte inminente. Pero, a diferencia de las iniciaciones masculinas, no se ha conservado ningún ritual preciso. Las pruebas iniciáticas femeninas sobreviven únicamente en los universos imaginarios de las *colinde* y de otros cánticos ceremoniales. Sin embargo, estas producciones orales contribuyen indirectamente al conocimiento de la espiritualidad femenina arcaica.

305. SÍMBOLOS Y RITOS DE UNA DANZA CATÁRTICA

La instrucción iniciática de los *colindători*[15] se completa con la impartida al grupo de los danzantes catárticos, llamados *călușari*.[16]

14. Hemos de añadir que, bajo la dirección de una anciana, el grupo ceremonial (*ceata*) de muchachas se reune periódicamente y recibe la instrucción tradicional referente a la sexualidad, el matrimonio, los ritos funerarios, los secretos de las plantas medicinales, etc.; véase M. Brătulescu, «Ceata feminină», *passim*.

15. Véase «History of Religions and "Popular" Cultures», pág. 17.

16. Véanse M. Eliade, «Notes on the Călușari», *passim*; G. Kligman, *Căluș*.

En este caso, los jóvenes no aprenden las tradiciones y los cánticos asociados al argumento de Navidad, sino una serie de danzas específicas y una mitología particular. El nombre de la danza, *căluș*, deriva del romano *cal*, «caballo» (latín *caballus*). El grupo se compone de siete, de nueve o de once jóvenes, elegidos e instruidos por un jefe de más edad. Van armados de mazas y de sables y provistos de una cabeza de caballo de madera y de una «bandera», con plantas medicinales sujetas al extremo de una pértiga. Como veremos luego, uno de los *călușari*, llamado «el Mudo» o «el Enmascarado», desempeña un papel distinto del resto del grupo.

La instrucción se desarrolla durante dos o tres semanas, en un bosque o en lugares aislados. Una vez aceptados por el jefe, los *călușari* se reúnen en un lugar secreto, la víspera de pentecostés, y, con las manos puestas sobre la «bandera», juran respetar las normas y las costumbres del grupo, tratarse como hermanos y observar castidad durante los nueve (o doce o catorce) días siguientes; no divulgar nada de lo que van a ver y a oír, y obedecer a su jefe. Cuando prestan su juramento, los *călușari* piden la protección de la reina de las hadas, Herodías (= *Irodiada*), alzan sus mazas en el aire y las hacen chocar unas contra otras. Se impone silencio por temor a que las hadas (*zîne*) los hagan enfermar. Después del juramento y hasta la dispersión ritual del grupo, los *călușari* permanecen juntos en todo momento.

Hay muchos elementos que recuerdan la iniciación para el ingreso en una sociedad de varones (*Männerbund*): el aislamiento en el bosque, el voto de guardar secreto, la función de la «bandera», la maza y la espada, el simbolismo de la cabeza de caballo.[17] El atributo capital y más importante de los *călușari* es su destreza como acró-

17. El príncipe Dimitri Cantemir añade ciertas noticias significativas, algunas de las cuales no han sido confirmadas, para el siglo XIX. Según el autor de la *Descriptio Moldaviae*, los *călușari* hablan con voces femeninas y cubren sus rostros con un lienzo de lino para no ser reconocidos; conocen más de cien danzas distintas, algunas de ellas tan extraordinarias que los danzantes parecen no tocar la tierra, «como si volaran por los aires»; los *călușari* duermen únicamente en las iglesias, a fin de que las hadas (las *zîne*) no puedan atormentarlos. Véase *Descriptio Moldaviae*, edición crítica, Bucarest, 1973, pág. 314.

batas-coreógrafos, y en especial su capacidad para dar la impresión de que se desplazan por el aire. Es evidente que los saltos, brincos, zancadas y cabriolas evocan el galope del caballo y, al mismo tiempo, el vuelo y la danza de las hadas (*zîne*). Por lo demás, quienes creen estar enfermos por culpa de las hadas, saltan y gritan «como los *călușari*, dando la impresión de que no tocan la tierra». Las relaciones entre los *călușari* y las *zîne* resultan extrañamente ambivalentes; en efecto, los danzantes piden y dan por descontada la protección de Herodías, pero al mismo tiempo corren el riesgo de caer víctimas del cortejo de sus seguidoras, las hadas. Imitan el vuelo de las *zîne*, pero al mismo tiempo exaltan su solidaridad con el caballo, símbolo masculino y «heroico» por excelencia. Estas relaciones ambivalentes se manifiestan también en sus actividades y en el modo de comportarse. Durante casi una quincena, los *călușari*, acompañados de dos o tres violinistas, recorren las aldeas y caseríos de los alrededores, danzando, tocando su música y tratando de curar a las víctimas de las hadas. Se cree que durante este período, es decir, desde la tercera semana de pascua hasta el domingo de pentecostés, las *zîne* vuelan, cantan y danzan, sobre todo por la noche. Se pueden escuchar sus campanillas, tambores y otros instrumentos musicales, pues las hadas tienen a su servicio muchos violinistas, gaiteros y hasta un portaestandarte. La mejor protección contra las hadas son el ajo y la artemisa, las mismas plantas mágico-medicinales que los *călușari* colocan en una bolsita al extremo del asta de su bandera. También mastican ajos siempre que pueden.

La cura consiste en una serie de danzas, completadas con ciertas acciones rituales.[18] En algunas aldeas, el paciente es llevado fuera de la población, cerca de un bosque, y colocado en medio del círculo de los *călușari*. En el curso de la danza, el jefe toca con la «bandera» a uno de los danzantes, y éste cae a tierra. El síncope, real o fingido, dura de tres a cinco minutos. En el momento de la caída, se supone que el paciente se levanta y huye; en cualquier caso,

18. Se toca al enfermo con hierbas y se le escupe ajo sobre el rostro; se rompe un puchero de agua; se sacrifica un pollo negro, etc.

dos *călușari* lo toman por los brazos y se alejan lo más rápidamente posible. Es evidente la intención terapéutica de la caída: la enfermedad abandona al paciente y penetra en el *călușari*, que «muere» allí mismo, pero retorna inmediatamente a la vida, porque es un «iniciado». Entre la danza y el final de la ceremonia se representa una serie de escenas burlescas. El papel más importante corresponde al «Mudo». Por ejemplo, los *călușari* lo levantan en alto y lo dejan caer bruscamente. Se supone que el «Mudo» ha muerto, y todo el grupo llora por él; luego se hacen los preparativos para su entierro, pero no sin antes desollarlo, etc. La representación de los episodios más cómicos y a la vez más elaborados tiene lugar durante el último día, cuando el grupo regresa a su aldea. Cuatro *călușari* representan de manera grotesca a ciertos personajes familiares: el Sacerdote, el Turco (o el Cosaco), el Médico y la Mujer. Todos ellos tratan de hacer el amor con la Mujer, de forma que la pantomima adquiere entonces rasgos muy licenciosos. El «Mudo», provisto de un falo de madera, provoca la hilaridad general con sus gestos grotescos y excéntricos. Finalmente, uno de los actores es muerto, pero resucita, y la Mujer queda embarazada.[19]

Sean cuales fueren sus orígenes,[20] el *călus*, en sus formas atestiguadas durante los últimos siglos, se conoce únicamente en Rumania, y puede considerarse como una creación de la cultura popular rumana. Se caracteriza a la vez por su arcaísmo y su estructura abierta (lo que explica la asimilación de elementos pertenecientes a otros argumentos, como los episodios grotescos). Las eventuales influencias de una sociedad feudal (la «bandera», el sable, más raramente las espuelas) se han sobrepuesto a una cultura rural muy arcaica, de lo cual son prueba la función ritual de la maza, el mástil tallado en el tronco de un abeto (árbol específico de las ceremonias precristianas), por no decir nada de la coreografía misma. Si bien el juramento se presta en el nombre de Dios, el argumento nada tiene que ver con el

19. Véanse «Notes on the Calușari» y «History of Religions and "Popular" Cultures», pags. 17 y sigs.
20. Resulta oscuro su origen; véase «Notes», pags. 120 y sigs.

cristianismo. Las autoridades eclesiásticas reaccionaron con violencia y hasta con cierto éxito, pues numerosos rasgos arcaicos, bien atestiguados en el siglo XVII (véase n. 17), han desaparecido. Todavía a finales del siglo XIX se negaba la comunión en ciertas regiones a los *călușari* durante tres años. Pero al final la Iglesia decidió tolerarlos.

De este modo, a pesar de dieciséis siglos de cristianismo y de otras influencias culturales, hace apenas una generación aún era posible descifrar los rastros de los argumentos iniciáticos en las sociedades rurales de la Europa suroriental. Estos argumentos se articulaban en los sistemas mítico-rituales del Año Nuevo y del ciclo de la primavera. En algunos casos, como ocurre con los *călușari*, el legado arcaico es notorio sobre todo en las *danzas y sus estructuras melódicas* específicas. Por el contrario, en el argumento mítico-ritual de las *colinde*, son los textos los que mejor han conservado los elementos iniciáticos. Puede decirse que, como consecuencia de las diversas influencias religiosas y culturales, numerosos ritos relacionados con las iniciaciones tradicionales han desaparecido (o han sido radicalmente camuflados), mientras que han sobrevivido las estructuras coreográficas y mitológicas (es decir, narrativas).

En todo caso, es evidente la función religiosa de las *danzas* y de los *textos mitológicos*. En consecuencia, un análisis correcto del universo imaginario de las *colinde* sería capaz de poner de manifiesto un tipo de experiencia religiosa y de creatividad mitológica peculiar de los campesinos de la Europa central y oriental. Lamentablemente, no existe aún una hermenéutica adecuada de las tradiciones rurales o, dicho de otro modo, un análisis de los *textos orales* míticoreligiosos comparable a la interpretación de las obras *escritas*. Una hermenéutica de este tipo pondría de relieve tanto el sentido profundo de la adhesión al legado tradicional como las reinterpretaciones creadoras del mensaje cristiano. En una historia «total» del cristianismo habrá que tener en cuenta también las creaciones específicas de las poblaciones rurales. Junto a las diferentes teologías construidas a partir del Antiguo Testamento y la filosofía griega, es importante considerar esos esbozos de «teología popular». Aparecerán entonces, reinterpretadas y cristianizadas, numerosas tradiciones

arcaicas que vienen del Neolítico y de las religiones orientales y helenísticas.[21]

306. La «caza de brujas» y las vicisitudes de la religiosidad popular

La famosa y siniestra «caza de brujas» emprendida durante los siglos XVI y XVII, tanto por la Inquisición como por las Iglesias reformadas, perseguía la aniquilación de un culto satánico y criminal que, según los teólogos, constituía una amenaza contra los fundamentos mismos de la fe cristiana. Investigaciones recientes[22] han puesto de relieve el absurdo de las principales acusaciones: relaciones íntimas con el diablo, orgías, infanticidio, canibalismo, práctica de *maleficia*. Sometidos a tortura, muchos brujos y brujas terminaban por reconocer tales acciones criminales y fueron condenados a la hoguera, lo que parece justificar la opinión de los autores contemporáneos, en el sentido de que el argumento míticoritual de la brujería era simplemente una invención de teólogos e inquisidores.

Pero es preciso matizar esta opinión. En efecto, si bien es verdad que las víctimas no eran capaces de cometer los crímenes ni de incurrir en las herejías de que se les acusaba, algunos reconocían haber practicado ceremonias mágicoreligiosas de origen y de estructura «paganos»; aquellas ceremonias habían sido prohibidas desde hacía mucho tiempo por la Iglesia, a pesar de que en algunos casos habían sido superficialmente cristianizadas. Esta herencia míticoritual formaba parte de la religión popular europea. Los ejemplos que nos disponemos a analizar nos permitirán comprender el proceso como consecuencia del cual algunos de sus adeptos llegaron a con-

21. Véase «History of Religions and "Popular" Cultures», págs. 24 y sigs.

22. La bibliografía es muy extensa. Véase algunas referencias en nuestra obra *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, págs. 93-94, nn. 1-2, así como la bibliografía citada por R. A. Horsley, «Further Reflections on Witchcraft and European Folk Religion». Las publicaciones mas recientes se recogen en la bibliografía crítica del § 306.

fesar —y también a creer— que realmente estaban practicando el culto al diablo.

En resumidas cuentas, la «caza de brujas» perseguía la liquidación de las últimas supervivencias del «paganismo», es decir, en esencia, de los cultos de la fecundidad y los argumentos iniciáticos. El resultado de todo ello fue el empobrecimiento de la religiosidad popular y, en determinadas zonas, la decadencia de las sociedades rurales.[23]

Según los procesos de la Inquisición de Milán en los años 1384 y 1390, dos mujeres habían reconocido pertenecer a una sociedad dirigida por Diana Herodías, cuyos miembros eran tanto personas vivas como difuntos. Los animales que comían en el curso de sus banquetes ceremoniales eran resucitados (a partir de sus huesos) por la diosa. Diana (*Signora Oriente*) enseñaba a sus fieles el uso de hierbas medicinales para curar las diversas enfermedades, el modo de descubrir a los ladrones y el de identificar a los brujos.[24] Es evidente que estos fieles de Diana no tenían nada en común con los fautores de *maleficia* satánicos. Lo más probable es que sus ritos y sus visiones se relacionaran con un culto arcaico de la fecundidad. Pero, como veremos enseguida, las indagaciones de la Inquisición modificaron radicalmente la situación. En Lorena, durante los siglos XVI y XVII, los «magos» llevados a presencia de las autoridades reconocían inmediatamente su condición de «adivinos-curanderos», pero no de brujos; únicamente después de ser torturados terminaban por admitir que eran «esclavos de Satán».[25]

El caso de los *benandanti* («viajeros», «vagabundos») ilustra de manera patética la transformación, bajo las presiones inquisitoriales, de un culto secreto de la fecundidad en una práctica de la magia negra. El 31 de marzo de 1575, el *vicario generale* y el inquisidor de

23. Para que resalte mejor la complejidad del fenomeno, me limitare a analizar unos pocos ejemplos, algunos de los cuales (los documentos folcloricos rumanos) son poco conocidos.

24. B. Bonomi, *Caccia alle streghe*, Palermo, 1959, págs. 15-17, 59 60; R. A. Horsley, «Further Reflections on Witchcraft and European Folk Religion», pág. 89.

25. E. Delcambre, citado por Horsley, *op. cit.*, pág. 93.

Aquilea y de Concordia tuvieron noticias de la presencia en algunas aldeas de ciertos magos que, bajo el nombre de *benandanti*, se proclamaban «buenos» magos porque combatían a los brujos (*stregoni*). La investigación sobre los primeros *benandanti* puso en claro los siguientes hechos: se reunían en secreto, de noche, cuatro veces al año (es decir, durante las semanas de las cuatro témporas); acudían al lugar de sus reuniones a lomos de una liebre, un gato o cualquier otro animal; estas reuniones no mostraban ninguno de los rasgos «satánicos» bien conocidos, propios de las asambleas de brujos; no había en estas reuniones ni abjuración, ni vituperación de los sacramentos o de la cruz, ni culto al diablo. El fondo del rito queda más bien oscuro. Provistos de ramas de hinojo, los *benandanti* se enfrentaban a los brujos, que por su parte iban armados de espadañas. Los *benandanti* pretendían combatir los maleficios de los brujos y sanar a sus víctimas. Si salían victoriosos de aquellos combates de las cuatro témporas, las cosechas eran abundantes aquel año; en caso contrario, reinaban la penuria y el hambre.[26]

Investigaciones posteriores revelaron nuevos detalles sobre el reclutamiento de los *benandanti* y la estructura de sus asambleas nocturnas. Afirmaban que un «ángel del cielo» les había pedido que se unieran a la asociación y que eran iniciados en los secretos del grupo entre los veinte y los veintiocho años de edad. La asociación, organizada al estilo militar bajo el mando de un capitán, se reunía cuando éste la convocaba a son de tambor. Sus miembros estaban ligados por un juramento de guardar secreto. Sus asambleas agrupaban a veces hasta cinco mil *benandanti*, algunos de la misma región, pero en su mayor parte no se conocían entre sí. Tenían una bandera de armiño blanco dorado, mientras que la de los brujos era amarilla y llevaba cuatro diablos bordados. Todos los *benandanti* tenían un rasgo en común: habían nacido «con la camisa», es decir, con la membrana que se suele llamar «cofia».

Fiel a la idea estereotipada de las reuniones sabáticas de los brujos, la Inquisición les preguntaba si el «ángel» les había prometido

26. C. Ginzburg, *I Benandanti*, pags. 8 y sigs.

manjares exquisitos, mujeres y otros placeres sucios, pero ellos negaban enérgicamente tales insinuaciones. Sólo los brujos (*stregoni*) —afirmaban ellos— danzaban y se divertían en sus reuniones. Ellos acudían a las suyas *in spirito*, mientras dormían. Antes de emprender su «viaje», caían en un estado de gran postración, de letargia casi cataléptica, en el curso de la cual era arrebatada su alma hasta el punto de abandonar el cuerpo. No utilizaban ungüentos para preparar su viaje, que si bien se realizaba *in spirito*, era real a su entender.

En 1581, dos *benandanti* fueron condenados a seis meses de prisión por herejía y a abjurar de sus errores. En el curso de los sesenta años siguientes tuvieron lugar otros procesos, cuyas consecuencias veremos luego. De momento trataremos de reconstruir, sobre la base de los documentos de la época, la estructura de este culto popular secreto. Su rito central consistía visiblemente en un combate ceremonial contra los brujos para asegurar la abundancia de las cosechas, de los viñedos y de «todos los frutos de la tierra».[27] El hecho de que el combate tuviera lugar en las cuatro noches críticas del calendario agrícola no deja lugar a dudas en cuanto a su objeto. Es probable que el enfrentamiento entre *benandanti* y *stregoni* prolongara el argumento de un rito arcaico consistente en pruebas y competiciones entre dos grupos rivales, con el designio de estimular las fuerzas creadoras de la naturaleza y regenerar la sociedad humana.[28] Aunque los *benandanti* afirmaron que luchaban por la cruz y «por la fe de Cristo», sus combates ceremoniales no estaban sino superficialmente cristianizados.[29] Por otra parte, los *stregoni* no eran acusados de crímenes habituales contra la enseñanza de la Iglesia; únicamente eran acusados de la destrucción de las cosechas y del embrujamiento de los niños. Sólo a partir de 1634 (después de ochocientos cincuenta procesos y denuncias en las que intervino la Inquisición de Aquilea y Concordia) aparece por primera vez una acusación en

27. Ibid., pág. 28.

28. Sobre este argumento míticoritual, vease M. Eliade, *La Nostalgie des Origines*, pags. 320 y sigs.

29. C. Ginzburg, *op. cit.*, pag. 34.

la que los *stregoni* son declarados culpables de celebrar las tradicionales reuniones sabáticas de carácter diabólico. Hasta entonces, las acusaciones de brujería atestiguadas en el norte de Italia no hablan de adoración del diablo, sino de culto a Diana [30]

El hecho es que, a consecuencia de los numerosos procesos, los *benandanti* comenzaron a conformarse al modelo demonológico que tan insistentemente les atribuía la Inquisición. Ya no se volvió a hablar, a partir de un momento determinado, de lo que constituía el punto cardinal: *el rito de la fecundidad.* A partir de 1600, los *benandanti* reconocieron que sólo buscaban el modo de sanar a las víctimas de los brujos. Esta confesión no carecía de riesgos, ya que la Inquisición consideraba la capacidad de alejar la mala suerte como prueba evidente de brujería.[31] Con el tiempo, los *benandanti*, más conscientes de su importancia, multiplicaron las denuncias contra quienes consideraban brujos. A pesar de este antagonismo creciente, se sentían inconscientemente atraídos hacia las *strighe* y los *stregoni*. En 1618, un *benandante* reconoció haber acudido a una reunión sabática nocturna presidida por el diablo, pero hemos de añadir que lo hizo para obtener de éste el poder de sanar.[32]

Finalmente, en 1634, al cabo de cincuenta años de procesos inquisitoriales, los *benandanti* admitieron que eran una misma cosa con los brujos (*strighe* y *stregoni*).[33] Uno de los acusados confesó que, después de untarse el cuerpo con un ungüento especial, había acudido a un aquelarre donde vio a muchos brujos celebrar sus ritos, bailar y entregarse a actos sexuales desenfrenados, pero que los *benandanti* no habían tomado parte en la orgía. Algunos años más tarde, un *benandante* reconoció haber firmado un pacto con el diablo, haber abjurado de Cristo y de la fe cristiana y dado muerte a tres niños. Algunos procesos ulteriores hicieron aparecer los inevita-

30. Hasta 1532 no reconocieron, bajo tortura, algunos adeptos de Diana haber profanado la cruz y los sacramentos. Véase la documentación citada por C. Ginzburg, ibíd., pág. 36.

31. Véase ibíd., págs. 87 y sigs.

32. Ibíd., pág. 110.

33. Ibíd., págs. 115 y sigs.

bles elementos de la imaginería ya clásica del aquelarre de los brujos; los *benandanti* declararon que frecuentaban sus bailes, tributaban homenaje al diablo y le besaban el trasero. Una de las confesiones más dramáticas se produjo en 1644. El acusado hizo una descripción minuciosa del diablo, contó cómo le había hecho entrega de su alma y reconoció haber dado muerte a cuatro niños ahogándolos. Pero cuando se encontró a solas en su celda con el vicario episcopal, el preso declaró que su confesión era falsa, y que no era ni *benandante* ni *stregone*. Los jueces declararon unánimemente que aquel preso «confesaba todo cuanto le era sugerido». No sabemos cuál fue la sentencia, pues el preso se ahorcó en su celda. Aquél fue el último proceso abierto contra los *benandanti*.[34]

Hemos de fijarnos en el carácter militar del grupo, tan importante *antes* de los procesos inquisitoriales. No se trata de un caso aislado. Antes hemos citado (pág. 51) el de un viejo lituano del siglo XVII que, junto con sus compañeros, transformados todos ellos en lobos, descendían al infierno para librar batalla contra el diablo y los brujos y recuperar los bienes robados (ganado, trigo y otros frutos de la tierra). Carlo Ginzburg compara con razón a los *benandanti* y los hombres lobos lituanos con los chamanes, que en sus trances descienden al mundo subterráneo para asegurar protección a su comunidad.[35] No hay que olvidar, por otra parte, la creencia, generalizada en el norte de Europa, de que los guerreros muertos y los dioses combaten contra las fuerzas demoníacas.[36]

Las tradiciones populares rumanas nos permiten entender mejor el origen y la función de este argumento mítico-ritual. Recordemos que la Iglesia rumana, al igual que otras Iglesias ortodoxas, no

34. Ibíd., págs. 148 y sigs. Sin embargo, en fecha tan adelantada como el año 1661, los *benandanti* tuvieron todavía el coraje de declarar que combatían a favor de la fe cristiana contra los *stregoni*; véase ibíd., pág. 155. J. B. Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, pág. 212, halla en dos casos de *maleficium* juzgados en Milán entre 1384 y 1390 ciertos rastros de creencias análogas a las de los *benandanti*.

35. C. Ginzburg, *op. cit.*, pág. 40.

36. Véanse, entre otros, O. Höfler, *Verwandlungskulte, Volkssagen und Mythen*, Viena, 1973, págs. 15, 234 y *passim*.

ha conocido una institución análoga a la Inquisición. De ahí que, si bien las herejías no fueron reconocidas en aquel ámbito, no hubo una persecución ni masiva ni sistemática contra los brujos. Limitaré mi análisis a dos términos decisivos para nuestro planteamiento: *striga*, término latino por «bruja», y «Diana», diosa romana que se convirtió en patrona de las brujas en Europa occidental. *Striga* dio origen a *strigoï*, en rumano, «brujos», vivos o muertos (en este segundo caso, vampiros). Los *strigoï* nacen con la «cofia»; cuando llegan a la madurez, se revisten de ella y se hacen invisibles. Se les supone dotados de poderes sobrenaturales; por ejemplo, pueden entrar en las casas aunque tengan echados los cerrojos y juguetear impunemente con lobos y osos. Se entregan a la práctica de todos los maleficios habituales entre los brujos; provocan epidemias entre los hombres y los ganados, «subyugan» y desfiguran a las personas, producen sequías «subyugando» a las lluvias, retiran la leche a las vacas y sobre todo atraen la mala suerte. Pueden transformarse en perros, gatos, lobos, caballos, puercos, sapos y otras alimañas. Se afirma que salen de sus cubiles en ciertas noches, sobre todo en las de san Jorge y san Andrés. Cuando regresan de estas correrías, ejecutan tres piruetas y recobran su forma humana. Sus almas, abandonando el cuerpo, cabalgan a lomos de caballos, escobas o toneles. Los *strigoï* se reúnen fuera de las ciudades, en un determinado campo o «en el fin del mundo, donde no crece la hierba». Una vez que han llegado allá, recuperan su forma humana y *empiezan a pelearse entre ellos* a golpes de garrote, hacha, guadaña y otros instrumentos. La batalla se prolonga durante toda la noche, para terminar con llantos y una reconciliación general. Regresan extenuados, pálidos, sin saber qué les ha ocurrido, para caer en un profundo sueño.[37]

37. Sobre los *strigoï*, véase la rica documentación recopilada por I. Muşlea y O. Bîrlea, *Tipologia folclorului: Din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu*, Bucarest, 1970, págs. 224-270. Menos frecuente es la creencia de que los *strigoï* curan sirviéndose de un ungüento especial, después de lo cual se marchan por la chimenea (ibíd., págs. 248, 256). Los *strigoï* muertos se reúnen también a medianoche y se pelean entre sí con las mismas armas que cuando estaban vivos (ibíd., págs. 267 y sigs). Al igual que en otras muchas creencias populares de Europa, se supo-

Lamentablemente, nada sabemos acerca del sentido y el objeto de estas batallas nocturnas. Cabe pensar en los *benandanti*, los *Wilde Heer* o en el cortejo de los muertos, tan conocido en Europa central y oriental. Pero los *benandanti* atacaban precisamente a los *striga*, mientras que los *strigoï* rumanos pelean entre sí y terminan siempre sus batallas entre lágrimas y con la reconciliación general. En cuanto a la analogía con los *Wilde Heer*, falta el rasgo más característico: el estrépito horrible que aterrorizaba a los aldeanos. En todo caso, el ejemplo de los brujos rumanos ilustra la autenticidad de un esquema precristiano basado en los viajes oníricos y en un combate ritual extático, esquema atestiguado en numerosas regiones europeas.

La historia de Diana, diosa de la antigua Dacia, es también significativa. Es muy probable que el nombre de Diana haya reemplazado al de una divinidad local getotracia. Pero el arcaísmo de las creencias y los ritos relativos a la Diana rumana es indudable. En efecto, cabe en todo caso sospechar que entre los pueblos de lengua romance —italiano, francés, español, portugués— las referencias medievales acerca del culto y la mitología de «Diana» reflejen, en conjunto, la opinión de los monjes letrados, versados en los textos latinos. No cabría, en cambio, la posibilidad de una hipótesis de este género para explicar la historia de Diana entre los rumanos. El nombre de la diosa se ha convertido en *zîna* (< *dziana*) en rumano, con el significado de «hada». Por otra parte, hay otro término derivado de la misma raíz, *zinatec*, con el significado de «el que está aturdido, sin sesos, loco», es decir, «tocado», poseído por Diana o las hadas.[38] Más adelante (§ 304), sin embargo, veremos que entre las *zîne* y los *călușari* se dan unas relaciones más bien ambivalentes. Las

ne que el ajo es la mejor defensa contra los *strigoï* vivos o muertos (ibíd., págs. 254 y sigs., 268 y sigs.). En el *Corrector* de Burchard de Worms (siglo XIV) se prohíbe creer en lo que pretenden algunas mujeres, «que salen de noche por las puertas cerradas y que echan a volar hacia las nubes para pelear» (véase J. B. Russell, *Witchcraft*, pág. 82). Sin embargo, no se dice contra quién peleaban aquellas mujeres.

38. El nombre de un grupo especial de *zîne*, las *sînziene*, deriva probablemente del latín *Sanctae Dianae*. Las *Sînziene*, hadas más bien benévolas, han dado su nombre a la importante festividad de san Juan Bautista.

zîne pueden ser crueles, hasta el extremo de que se considera una imprudencia pronunciar su nombre; en su lugar se dice «las santas», «las munificentes», «las Rosalías» o simplemente «ellas» (*iele*). Las hadas, que son inmortales, tienen el aspecto de muchachas alegres y fascinantes. Vestidas de blanco, con los senos desnudos, son invisibles de día. Provistas de alas, se desplazan por los aires, especialmente de noche. Les gusta cantar y bailar, pero donde han ejecutado sus danzas, la hierba de los campos aparece como chamuscada por el fuego. Castigan con la enfermedad a quienes las contemplan durante sus bailes o quebrantan ciertas prohibiciones; esas enfermedades sólo pueden ser curadas por los *călușari*.[39]

Gracias a su arcaísmo, los documentos rumanos son de gran utilidad para entender la brujería europea. En primer lugar, no cabe duda alguna acerca de la continuidad de ciertas creencias y ritos arcaicos referentes en especial a la fecundidad y la salud. En segundo lugar, estos argumentos míticorituales implicaban una lucha entre dos grupos rivales de fuerzas opuestas, aunque complementarias; estos grupos estaban personificados por muchachas y muchachos (*benandanti, striga, călușari*). En tercer lugar, la lucha ritual iba seguida muchas veces de una reconciliación entre los grupos antitéticos. En cuarto lugar, esta bipartición ritual de la colectividad implicaba una cierta ambivalencia; en efecto, sin dejar de personificar el proceso de la vida y de la fecundidad, uno de los dos grupos rivales entrañaba siempre sus aspectos negativos; más aún, la personificación del principio negativo podía interpretarse, según las circunstancias y el momento históricos, como una manifestación del *mal*.[40] Esto es lo que

39. En última instancia, el argumento actualizado por los *călușari* implica la *fusión de ideas y técnicas mágicoreligiosas, a la vez opuestas y complementarias*. La sorprendente persistencia de este argumento arcaico halla su explicación más verosímil en el hecho de que, al apaciguarse y aproximarse, los «principios antagónicos (enfermedad y muerte, salud y fecundidad) quedan personificados en una de las más exaltantes expresiones de la díada primordial femenino-masculino: el hada y el héroe catártico a lomos de su caballo.

40. Sobre la transformación de las dicotomías y las polaridades en un dualismo religioso que implica la idea del *mal*, véase M. Eliade, *La Nostalgie des Origines*, págs 345 y sigs.

parece haber ocurrido en el caso de los *strigoï* rumanos y, en menor medida, en el de las *zîne*, las hadas que corresponden al «cortejo de Diana». Bajo las presiones de la Inquisición, se llegó a una interpretación similar en relación con los *benandanti*. En Europa occidental, este proceso se complicó aún más a causa de la identificación secular de las supervivencias míticorituales precristianas con los procedimientos satánicos, y finalmente con la herejía.

307. Martin Lutero y la Reforma en Alemania

En la historia religiosa y cultural de Europa occidental, el siglo que precedió a la intensificación de la caza de brujas se presenta como uno de los más creativos. Fue así no sólo en virtud de las Reformas logradas, pese a numerosos obstáculos, por Martín Lutero y Juan Calvino, sino también porque la época —que va aproximadamente de Marsilio Ficino (1433-1499) hasta Giordano Bruno (1548-1600)— se caracteriza por una serie de descubrimientos (culturales, científicos, tecnológicos y geográficos) que recibieron, sin excepción, una significación religiosa. Ya tendremos ocasión de discutir los valores y las funciones de carácter religioso que implicaban el neoplatonismo redescubierto por los humanistas italianos, la nueva alquimia, la medicina alquímica de Paracelso y el heliocentrismo de Copérnico y de Giordano Bruno. Pero incluso un descubrimiento tecnológico como el de la imprenta tuvo consecuencias religiosas importantes; en efecto, la imprenta desempeñó un papel esencial en la propagación y en el triunfo de la Reforma. El luteranismo fue «desde sus comienzos hijo del libro impreso»; Lutero pudo transmitir con ayuda de este vehículo, con fuerza y precisión, su mensaje de un extremo a otro de Europa.[41]

Conocidas son asimismo las controversias de orden teológico provocadas por el descubrimiento de América. El mismo Cristóbal

41. A. G. Dickens, *Reformation and Society in Sixteenth Century Europe*, pág. 51. «Por vez primera en la historia, un gran número de lectores juzgó el valor de las ideas revolucionarias a través de un medio de comunicación de masas que utilizaba el lenguaje vulgar junto con el arte del periodista y del caricaturista» (ibíd.).

Colón era consciente del carácter escatológico de su viaje. En «circunstancias maravillosas» (que ignoramos), «Dios había mostrado su mano». Colón consideraba su viaje como «un milagro evidente». No se trataba, en efecto, del mero descubrimiento de las «Indias», sino de un mundo transfigurado. «Fue a mí a quien eligió Dios como su mensajero, mostrándome de qué lado se hallaban el nuevo cielo y la tierra nueva de los que había hablado el Señor por boca de san Juan, en su apocalipsis, y de los que Isaías había hecho antes mención.»[42] Según Colón, el fin del mundo debía tener lugar ciento cincuenta y cinco años después. Pero antes de que ello ocurriera, gracias al oro traído de las Indias, Jerusalén habría sido reconquistada y devuelta la Casa Santa a la Santa Iglesia.[43]

Al igual que todos sus contemporáneos, Martín Lutero profesaba numerosas ideas y creencias comunes a su época. Por ejemplo, no dudaba de la terrible potencia del diablo ni de la necesidad de enviar a la hoguera a las brujas, a la vez que aceptaba la función religiosa de la alquimia.[44] Lo mismo que muchos teólogos, religiosos

42. *Carta a la nodriza*, citada por C. Kappler, *Monstres, Demons et merveilles a la fin du Moyen Âge*, pág. 108.

43. *Carta al papa Alejandro VI*, febrero de 1502, citada por C. Kappler, *op. cit.*, pág. 109.

44. Sobre el diablo, véanse los fragmentos de su *Comentario a la Epístola de san Pablo a los Gálatas*, reproducidos en la antología de A. C. Kors y E. Peters, *Witchcraft in Europe*, págs. 195-201; veanse también selecciones de la *Institución* de Calvino, en ibíd., págs. 202-212. En una de sus *Conversaciones de sobremesa* había dicho Lutero: «Yo no tendría piedad alguna de esas brujas; las quemaría a todas». En cuanto a la alquimia, en la misma obra, Lutero reconoce que «le agradaba mucho». «Me complace no sólo por las numerosas posibilidades de utilización que hay en la decoccion de los metales, en la destilación y la sublimacion de las hierbas y los licores, sino también a causa de la alegoria y de su significación secreta, extremadamente seductora, a propósito de la resurreccion de los muertos y del último día. Pues, del mismo modo que en un horno el fuego extrae y separa de una sustancia las otras partes, y saca el espíritu, la vida, la savia, la fuerza, mientras que las materias impuras, la ganga, quedan en el fondo, como un cuerpo muerto y sin valor, del mismo modo, Dios, el día del juicio, separara todas las cosas con el fuego, los justos de los impíos» (cit. por Montgomery, «L'astrologie et l'alchimie luthérienne a l'epoque de la Reforme», pág. 337.

y laicos que practicaban una disciplina espiritual (véanse §§ 299-300), Martín Lutero encontraba su consolación «mística» en la *Theologia deutsch*, texto que coloca inmediatamente después de la Biblia y san Agustín.[45] Había leído y meditado muchos libros; desde época temprana experimentó la influencia de Guillermo de Ockham, pero su genio religioso no puede ser explicado del todo por el espíritu de su siglo. Por el contrario, las experiencias personales de Lutero contribuyeron en gran medida a modificar radicalmente la orientación espiritual de la época. Al igual que en el caso de Mahoma, su biografía nos ayuda a entender las fuentes de la creatividad religiosa.

Nacido el 10 de noviembre de 1483 en Eisleben (Turingia), Martín Lutero se inscribió en el año 1501 en la Universidad de Erfurt, y obtuvo la licenciatura en 1505. Algunos meses más tarde, durante una terrible tormenta, temió ser herido por un rayo e hizo voto de entrar en religión. Aquel mismo año ingresó en el monasterio agustino de Erfurt. A pesar de la oposición de su padre, Martín Lutero no renunció a su decisión. Ordenado sacerdote en abril de 1507, enseñó filosofía moral en las Universidades de Wittenberg y Erfurt. En noviembre de 1510, con ocasión de un viaje a Roma, se sintió consternado ante la decadencia de la Iglesia. Dos años más tarde, después de recibir el doctorado en teología, ocupó la cátedra de Sagrada Escritura en Wittenberg e inició sus cursos con un comentario al Génesis.

Pero su inquietud religiosa aumentaba a medida que reflexionaba sobre la cólera y la justicia de Dios Padre, el Yahvé del Antiguo Testamento. En los años 1513 y 1514 descubrió el verdadero significado de la expresión «la justicia de Dios», que entendió como el acto por el que Dios hace justo a un hombre o, dicho de otro modo, el acto por el que el creyente recibe, gracias a su fe, la justicia obtenida mediante el sacrificio de Cristo. Esta interpretación de san Pablo —«El justo vivirá de la fe» (Rom 1,12)— constituye el fundamento de la teología de Martín Lutero. «Sentí que nacía de nuevo —diría más

45. La edición de esta obra anónima, redactada en alemán hacia el año 1350, fue, por otra parte, su primer libro impreso.

tarde— y que había penetrado en el paraíso por sus puertas abiertas.» Meditando la epístola a los Romanos —según él, «el más importante documento del Nuevo Testamento»— comprendió Lutero la imposibilidad de alcanzar la justificación (es decir, una adecuada relación con Dios) por las obras propias. Por el contrario, el hombre es justificado y salvado únicamente por la fe en Cristo. Al igual que la fe, la salvación es otorgada gratuitamente por Dios. Lutero elaboró este descubrimiento en su curso de 1515, desarrollando lo que él llamaba una «teología de la cruz».

Su actividad de reformador se inicia el 31 de octubre de 1517. Aquel día fijó Lutero sobre las puertas de la capilla del castillo de Wittenberg sus noventa y cinco tesis contra las indulgencias,[46] en las que atacaba las desviaciones doctrinales y culturales de la Iglesia. En abril de 1518 escribió respetuosamente al papa León X, pero fue llamado a Roma para disculparse. Lutero pidió a Federico el Sabio, elector de Sajonia, ser juzgado en Alemania. La comparecencia tuvo lugar en Augsburgo, en octubre de 1518, ante el cardenal Cayetano, pero el fraile agustino se negó a retractarse; en su sentir, al igual que en el de gran número de prelados y teólogos,[47] la cuestión de las indulgencias no tenía ninguna justificación dogmática. El conflicto se agudizó peligrosamente durante los meses siguientes. En el año 1519, en Leipzig, Lutero puso en duda la primacía papal, afirmando que también el papa debía someterse a la autoridad de la Biblia. La respuesta llegó el 15 de junio de 1520 con la bula *Exurge Domine*, dando a Lutero un plazo de dos meses para retractarse, bajo pena de excomunión El acusado arrojó públicamente al fuego un ejem-

46. La Iglesia podía conceder indulgencias tomando del tesoro inagotable de los méritos acumulados por Cristo, la Virgen y los santos. La práctica se populariza a partir de la primera Cruzada, cuando, en el año 1095, el papa Urbano II anunció que los cruzados se beneficiarían del perdón temporal de sus pecados. Pero será sobre todo en tiempos de Lutero cuando algunos eclesiásticos sin escrúpulos abusarán de esta práctica, dejando cundir la creencia de que con las indulgencias se adquiría una licencia para pecar.

47. Ya Inocencio III había tratado de reducir severamente esta práctica. Pero habría de ser Pío V, en 1567, quien pusiera término al abuso de las indulgencias.

plar de la bula y publicó, uno tras otro, cuatro libros que se cuentan entre los más brillantes de toda su obra. En el manifiesto *A la nobleza cristiana de la nación alemana* (agosto de 1520) rechaza la supremacía del papa sobre el concilio, la distinción entre clérigos y laicos y el monopolio del clero en el estudio de la Biblia; a este propósito recuerda que todos los cristianos, en virtud del bautismo, son sacerdotes. Dos meses más tarde, dirigiéndose a los teólogos, publicó el *Preludio sobre la cautividad babilónica de la Iglesia*, en el que ataca al clero y denuncia el abuso de los sacramentos. Lutero acepta únicamente tres sacramentos: el bautismo, la eucaristía y la confesión; más tarde renunció también a la confesión. Gracias a la protección del elector de Sajonia, permaneció escondido en el castillo de Wartburgo (1521) y no regresó a Wittenberg hasta el año siguiente.[48]

Se había consumado la ruptura definitiva con Roma, una ruptura que hubiera podido ser evitada de haber insistido el emperador Carlos V ante la curia en que se llevaran a cabo las reformas que muchos reclamaban. En efecto, los laicos, y con ellos muchos monjes, compartían, según la expresión de Steven Ozment, «un mismo sentimiento común de una opresión religiosa no resuelta». El memorial presentado en marzo de 1521, *Los agravios del Sacro Imperio Romano y especialmente de toda la nación alemana*, en el que se expresan los resentimientos de la clase aristocrática y de la burguesía, no hacían otra cosa que repetir las críticas de Lutero contra el papa, los altos prelados alemanes, la Iglesia y el clero en general.[49]

Después de su retorno a Wittenberg, el reformador tuvo que predicar contra cierto movimiento «profético» y algunas innovaciones introducidas durante su ausencia. En los años siguientes hubo de ocuparse de nuevas dificultades. Como consecuencia de las revueltas de campesinos que habían estallado en el año 1524 en la Ale-

48. Durante este retiro tradujo al alemán el Nuevo Testamento (la traducción completa de la Biblia se terminó en 1534) y redactó el *Sobre los votos monásticos*, exigiendo el matrimonio de los sacerdotes y la libertad de los monjes para renunciar a sus votos.

49. S. Ozment, *The Age of Reform*, pág. 223.

mania meridional y que, en menos de un año, se habían difundido por todo el país, Lutero publicó su *Contra las hordas criminales y saqueadoras de campesinos* (1525), un texto que fue muy criticado en su tiempo y lo es todavía.[50] Durante aquellas mismas revueltas se casó Lutero con una antigua monja, Catalina van Bora, que le dio seis hijos. Por la misma época tuvo lugar la polémica con Erasmo (véase § 308). La organización de la Reforma prosiguió con ayuda de Melanchton (1497-1560) y otros colaboradores. Lutero insistió en la importancia de los himnos cantados durante los servicios, y él mismo escribió algunos. Como consecuencia de su interpretación de la misa, en la que reconocía la presencia real de Cristo, estalló una disputa con el reformador suizo Zuinglio, que únicamente aceptaba la presencia simbólica.

Sus últimos años fueron muy difíciles, especialmente a causa de los acontecimientos políticos. Martín Lutero hubo de aceptar la protección del poder temporal, pues prefería la fuerza a la anarquía y el caos. No cesó de atacar a los partidarios de una reforma radical. En resumidas cuentas, elaboró de manera cada vez más dogmática la teología y el culto dentro de su movimiento evangélico, que se convirtió en Iglesia luterana. Falleció el 18 de febrero de 1546.

308. La teología de Lutero. Polémica con Erasmo

En una carta fechada en junio de 1522 escribía Martín Lutero: «No admito que mi doctrina sea juzgada por nadie, ni siquiera por los ángeles. Quien no reciba mi doctrina no puede llegar a la salvación». Jacques Maritain cita este texto[51] como una prueba de orgullo y de

50. Las revueltas de campesinos fueron reprimidas con extrema crueldad por la coalición de príncipes.

51. *Sämtliche Werke*, vol. 26, Erlangen, 1826-1857, pág. 144; J. Maritain, *Trois Réformateurs*, 1925, pág. 20. Véase ibid., un fragmento de Moehler, según el cual «el yo de Lutero era, a su entender, el centro en torno al cual debía gravitar toda la humanidad; llegó a tomarse por el hombre universal, en el que todos debían ver su modelo».

egocentrismo. Pero lo cierto es que se trata de una reacción específica de quien *no se atreve a dudar de su elección divina ni de su misión profética*. Después de haber tenido la revelación de la libertad absoluta de Dios Padre, que es el que juzga, condena y salva conforme a su propia decisión, Lutero ya no puede tolerar ninguna otra interpretación. Su violenta intolerancia refleja el celo de Yahvé con respecto a los humanos. La revelación con que fue agraciado Lutero —la justificación y, por tanto, la salvación únicamente por la fe, *sola fide*— es definitiva e inalterable; ni siquiera los ángeles podrían juzgarla.

Lutero explicó y defendió constantemente en su teología esta revelación que había cambiado su vida. Por otra parte, Lutero era un teólogo brillante y erudito.[52] En vísperas de fijar sus tesis contra las indulgencias, había atacado la teología de la Edad Media en su *Disputa contra la teología escolástica* (4 de septiembre de 1517). Según la enseñanza de la Iglesia medieval, ilustrada sobre todo por Tomás de Aquino, el creyente que practicaba el bien en estado de gracia colaboraba a su propia salvación. Por otra parte, los numerosos discípulos de Ockham estimaban que la razón y la conciencia, *dones de Dios*, no habían sido anuladas por el pecado original; en consecuencia, quien hace el bien conforme a su tendencia moral natural, recibe la gracia como recompensa. Para los ockhamistas, esta creencia no implicaba en modo alguno el pelagianismo (véanse págs. 74 y sigs.), pues, en resumidas cuentas, es Dios el que quiere la salvación del hombre.

En la *Disputa contra la teología escolástica* Lutero atacó enérgicamente esta doctrina. Por su propia naturaleza, el espíritu del hombre no es libre para hacer el bien. Después de la caída, ya no es posible hablar de «libre arbitrio», pues el hombre queda dominado en adelante por su egocentrismo absoluto y por el ansia furiosa de sus propias satisfacciones. No siempre se trata de tendencias o de acciones inmorales; muchas veces el hombre intenta hacer lo que es bueno y noble, practica la religión e intenta acercarse a Dios. Sin embargo, también estas acciones son culpables, pues su fuente es la misma

52. Entre 1509 y 1517 estudio muy atentamente a Aristóteles, san Agustín, los Padres y las obras de los grandes teólogos de la Edad Media.

egolatría que Lutero considera modelo fundamental de toda actividad humana (al margen de la gracia).[53]

Lutero condenó igualmente la *Ética* de Aristóteles, en la que se defiende que las virtudes son adquiridas mediante la educación. La teología escolástica le parecía en última instancia un nuevo pelagianismo. En su sentir, el bien, practicado o no en estado de gracia, jamás había contribuido a la salvación del alma. Desde el otoño de 1517, fecha de la *Disputa*, Lutero reitera constantemente la explicación de la *sola fide*. Insiste menos en el contenido dogmático de la fe; lo que importa es la *experiencia de la fe* en sí misma, una *fiducia* ingenua y total, como la de los niños.

En cuanto a la famosa armonía entre la razón y la fe, Lutero la consideraba imposible, hasta el punto de contar entre los paganos a quienes la afirmaban. Nada tenía en común la razón con el ámbito de la fe. Los artículos de la fe, escribiría más tarde, «no van contra la verdad dialéctica (es decir, la lógica aristotélica), sino que se sitúan al margen, por debajo, por encima y más allá de ella».[54]

Lutero volvería una vez más sobre el tema fundamental de su teología —la justificación por la fe— al responder a las críticas formuladas por Erasmo en su *De libero arbitrio*. El enfrentamiento entre estos dos grandes espíritus resulta a la vez significativo, desolador y ejemplar. Erasmo (1469-1536) venía atacando desde hacía tiempo los abusos y la corrupción de la Iglesia, a la vez que insistía en la urgencia de las reformas. Más aún, había reaccionado con simpatía ante las primeras manifestaciones de Lutero.[55] Pero, como buen cristiano y sincero humanista, Erasmo se negó a colaborar en la desmembración de la comunidad cristiana; execraba la guerra, la violencia verbal y la intolerancia religiosa. Exigía una reforma radical del cristianismo occidental y se había pronunciado no sólo contra las indulgencias, la indignidad

53. Véanse los textos reunidos por B. A. Gerrish, «De Libero Arbitrio», pág. 188 y n. 10.

54. Citado por S. Ozment, *op. cit.*, pág. 238.

55. Véanse algunas referencias y citas en R. H. Bainton, *Erasmus of Christendom*, págs. 153 y sigs. Erasmo reconocía su adhesión tanto en sus cartas como en curso de preparación o de reimpresión.

de los sacerdotes, la inmoralidad de los obispos y los cardenales y la impostura de los monjes, sino también contra el método escolástico y el oscurantismo de los teólogos. Erasmo creía en la necesidad de una educación más racional e insistía constantemente en el gran provecho que podría obtener el cristianismo al asimilar la cultura clásica.[56] Su ideal era la paz tal como la había predicado Cristo, pues sólo aquella paz podría asegurar la colaboración entre las naciones europeas.

El 31 de agosto de 1523 escribía Erasmo a Ulrico Zuinglio: «Creo haber enseñado casi todo lo que enseña Lutero, pero no con tanta dureza, a la vez que me he abstenido de ciertas paradojas y enigmas».[57] Aunque no aceptaba algunas ideas de Lutero, había escrito cartas en su favor, consciente de que serían publicadas.[58] Cuando las tesis de Lutero fueron declaradas heréticas, Erasmo replicó que un error no es necesariamente una herejía,[59] a la vez que pedía a los teólogos católicos que respondieran a las interpretaciones de Lutero en vez de condenarlas. Predicaba la necesidad del diálogo, y, en consecuencia, Erasmo fue acusado —primero por Lutero y luego por Roma— de «neutralismo» y hasta de falta de valor. Esta acusación podría resultar cierta en vísperas de una nueva y terrible guerra religiosa, cuando la sinceridad de la adhesión a un artículo de la fe era contrastada públicamente por el martirio. Pero el ideal de Erasmo —la tolerancia recíproca y el diálogo para cimentar la mutua comprensión y recuperar una fuente carismática común— ha recuperado una actualidad casi patética en el movimiento ecuménico de este último cuarto del siglo XX.

Después de numerosas tergiversaciones, Erasmo cedió ante Roma y aceptó criticar a Lutero. Por otra parte, se sentía cada vez más

56. Véanse los textos reunidos y comentados por R. H. Bainton, *op. cit.*, págs. 113-114.

57. B. A. Gerrish, *op. cit.*, pág. 191. Los «enigmas» eran las famosas afirmaciones de Lutero, en el sentido de que las obras de los santos pertenecen a la esfera del pecado; la libertad de elección es un nombre vacío; el hombre puede ser justificado únicamente por la fe (ibíd.).

58. Véanse los textos citados por R. H. Bainton, *op. cit.*, págs. 156 y sigs. Erasmo había introducido incluso algunos pasajes que reflejaban ciertas críticas de Lutero en las nuevas ediciones de su Nuevo Testamento y de la *Ratio*; véase ibíd.

59. Véase B. A. Gerrish, *op. cit.*, pág. 191, n. 38.

lejos de la nueva teología de Wittenberg. Pero no se sintió apurado. El *De libero arbitrio* estaba ya concluido en 1523, pero no fue enviado a la imprenta hasta el año 1524 (los primeros ejemplares salieron en el mes de septiembre). La crítica resulta más bien moderada. Erasmo se concentra en la afirmación de Lutero de que el libre albedrío es realmente *una ficción*. En efecto, defendiendo sus tesis contra la bula *Exurge Domine*, Lutero había escrito: «Me expresé mal al decir que la voluntad, antes de obtener la gracia, es únicamente un nombre vacío. Hubiera sido mejor afirmar rotundamente que la libre voluntad es realmente una ficción o un nombre sin realidad, puesto que no está en manos del hombre hacer el mal o el bien. Como explica correctamente el artículo de Wycliff condenado en Constanza, "todo tiene lugar en virtud de una necesidad absoluta"».[60]

Erasmo definió claramente su posición: «Por libre elección entendemos una potencia de la voluntad humana en virtud de la cual puede un hombre aplicarse a las cosas que conducen a la salvación eterna o (puede) apartarse de ella».[61] Para Erasmo, la libertad de elegir entre el mal y el bien era la condición *sine qua non* de la responsabilidad humana. «Si la voluntad no es libre, no puede ser imputado el pecado (a los hombres), ya que no existe el pecado a menos que sea voluntario.»[62] Más aún: si el hombre no fuera libre para elegir, Dios sería responsable de las malas acciones tanto como de las buenas.[63] Erasmo insiste muchas veces en la importancia decisiva de la gracia divina. El hombre no colabora a su salvación, pero lo mismo que un niño pequeño, ayudado por su padre, aprende a caminar, también el creyente aprende a elegir el bien y a evitar el mal.

Lutero respondió con su *De servo arbitrio* (1525), obra por la que conservó durante toda su vida un gran afecto. Reconoce desde el pri-

60. Citado por Erasmo, *De Libero Arbitrio* (= *On the Freedom of the Will*, pag. 64). Utilizamos la mas reciente traduccion comentada por E. G. Rupp, en *Luther and Erasmus: Free Will and Salvation*.

61. *On the Freedom of the Will*, pág. 47.

62. Ibid., pag. 50.

63. Ibid., pag. 53.

mer momento «el desagrado, la furia y el desprecio» que le inspiró el opúsculo de Erasmo.[64] La respuesta, cuatro veces más extensa que el *De libero arbitrio*, está escrita con brío y vehemencia, a la vez que desborda, teológicamente, el horizonte de Erasmo. Lutero le reprocha su preocupación por la paz universal: «Queréis, como un pacificador, poner término a *nuestra* batalla». Para Lutero se trata de una «verdad seria, vital, eterna, tan fundamental que ha de ser mantenida y defendida al precio mismo de la vida, a pesar incluso de que el mundo se viera envuelto no sólo en el tumulto y la lucha, sino despedazado en ella hasta ser reducido a la nada».[65] Luego emprende con gran apresuramiento, pero con humor y sarcasmo, la defensa de su teología.

Erasmo le replicó en una voluminosa obra, *Hyperaspites*, en la que no oculta su mordacidad y su resentimiento. Pero el reformador no se tomó la molestia de replicar. No se había equivocado: el tumulto aumentaría a su alrededor; de hecho, las guerras de religión ya habían comenzado.

309. Zuinglio y Calvino. La Reforma católica

El día 11 de octubre de 1531 caía en la batalla de Kappel, junto a numerosos compañeros, el reformador suizo Ulrico Zuinglio.[66] Algunos años antes había implantado la Reforma en Zurich y en algunas

64. *De Servo Arbitrio*, traducción y comentario por P. S. Watson, *Luther and Erasmus: Free Will and Salvation*, pág. 103.

65. Ibíd., págs. 112 y sigs.

66. Nacido en 1489, cerca de Zurich, Zuinglio estudió en Basilea, Berna y Viena, antes de ser ordenado sacerdote en 1506. Admiraba a Lutero, pero no se tenía por luterano, pues aspiraba a una reforma aún mas radical. En 1522 se casó secretamente con una viuda, que le dio cuatro hijos. Al año siguiente publicó Zuinglio sus sesenta y siete tesis (*Schlussreden*), proclamando que el Evangelio era la unica fuente teológicamente valida; en 1525 apareció el primer manifiesto protestante, *Comentario sobre la verdadera y la falsa religión*. El Concilio de Zurich aceptó la Reforma: la misa latina fue sustituida por el servicio de la eucaristía en alemán; las imagenes desaparecieron de las iglesias y los monasterios fueron secularizados.

otras ciudades. Gracias a Zuinglio, Zurich goza de una fama igual a la de Wittenberg. Pero los cantones católicos, amenazados de verse completamente aislados, emprendieron la guerra contra los de Zurich; su número y superioridad militar les dieron la victoria. La muerte de Zuinglio detuvo la expansión de la Reforma en Suiza y fijó, hasta comienzos del siglo XIX, las fronteras confesionales del país. Sin embargo, gracias a su sucesor, Enrique Bullinger, la obra de Zuinglio se mantuvo y se consolidó.

Zuinglio escribió numerosos tratados, entre otros sobre la Providencia, el bautismo y la eucaristía. La originalidad del reformador suizo se manifiesta sobre todo en su interpretación de la eucaristía. Esta interpretación fue además la causa de que no llegara a realizarse la unión con el movimiento de Lutero.[67] Zuinglio insiste en la *presencia espiritual* de Cristo en el corazón del creyente que recibe el sacramento. Sin fe, la eucaristía no tiene valor alguno. La fórmula: «Esto es mi cuerpo...» debe entenderse simbólicamente, como una conmemoración del sacrificio de Cristo que fortalece la fe en la redención.

Lutero envidiaba, con razón, las libertades políticas de los suizos. Pero también en Suiza, la Reforma religiosa debía tener en cuenta el peso de la autoridad política. Zuinglio se consideraba justamente más «radical» que Lutero. Pero en Zurich, lo mismo que en Wittenberg, la libertad religiosa alentaba las tendencias radicales extremistas. Para Zuinglio, el más duro y más patético enfrentamiento fue el que tuvo lugar con Conrad Grebel, fundador del movimiento llamado (por sus adversarios) *anabaptista*. Grebel negaba la validez del bautismo de los niños.[68] Afirmaba que este sacramento sólo puede ser administrado a los adultos o más exactamente a quienes hubieran elegido libremente imitar la vida de Cristo. En consecuencia, los conversos debían ser rebautizados.[69] Zuinglio atacó esta doctrina en

67. Sobre esta controversia, véase S. Ozment, *op. cit.*, págs. 334 y sigs.

68. Este tipo de bautismo no estaba atestiguado en los Evangelios, y en las comunidades reformadas se mantenía un respeto total y absoluto a la autoridad de la Biblia.

69. De ahí el término «anabaptista», impropio por otra parte, pues los conversos no reconocían valor sacramental alguno al primer bautismo.

cuatro tratados, pero sin gran éxito. El primer bautismo renovado se llevó a efecto el 21 de enero de 1528. En marzo prohibieron las autoridades aquella herejía, y cuatro anabaptistas fueron ejecutados. Encarcelado en 1526, Grebel murió al año siguiente.

A pesar de las persecuciones,[70] el anabaptismo se difundió ampliamente por Suiza y el sur de Alemania a partir de 1530. Con el tiempo, esta «Reforma radical» se escindió en numerosos grupos, entre ellos el de los «Espirituales», como Paracelso, Sebastián Franck y Valentín Weigel.

Al igual que Lutero y Zuinglio, Juan Calvino hubo de defender su teología contra los anabaptistas.[71] Nacido en el año 1509 en Noyon, estudió en el Colegio Montaigu de París (1523-1528) y publicó su primer libro en 1532 (un comentario al *De clementia* de Séneca). Conoció los escritos de Lutero y su pasión humanística cedió el lugar a la teología. Calvino se convirtió probablemente en 1533; en 1536 se refugió en Ginebra. Nombrado pastor, se aplicó fervorosamente a la organización de la Reforma, pero dos años más tarde fue expulsado por el consejo de la ciudad. Calvino se estableció entonces en Estrasburgo, invitado por el gran humanista y teólogo Martín Bucero (1491-1551). En Estrasburgo disfrutó Calvino de la mejor época de su vida. Progresó mucho en sus conocimientos gracias a la amistad de Bucero y en 1539 publicó una edición revisada de la *Institución de la religión cristianan*, y en 1540, un comentario a la *Epístola a los Romanos*. También en 1540 contrajo matrimonio con Idelette de Bure, viuda de un anabaptista convertido. Pero la situación se agravó en Ginebra y el consejo cantonal le pidió que regresara. Pasados diez meses de vacilaciones, Calvino aceptó retornar en septiembre de 1541, y allí permaneció hasta su muerte, acaecida en mayo de 1564.

70. Los historiadores han calculado entre 850 y 5.000 el número de los anabaptistas ejecutados entre 1525 y 1618. Eran quemados, decapitados, ahogados... Véase S. Ozment, *op. cit.*, pág. 332.

71. Toda la documentación ha sido finalmente recopilada y analizada por W. Balke, *Calvin and the Anabaptist Radicals.*

A pesar de ciertas resistencias, Calvino logró imponer en Ginebra su concepción de la Reforma: la Biblia es la única autoridad para decidir acerca de los problemas de fe y organización en la Iglesia. Estuvo constantemente envuelto en controversias políticas, eclesiales y teológicas, pero su productividad literaria fue prodigiosa. Además de una voluminosa correspondencia, redactó comentarios al Antiguo y al Nuevo Testamento, un gran número de tratados y opúsculos relacionados con los diferentes aspectos de la Reforma, sermones sobre las epístolas de san Pablo, etc. Pero su obra maestra es la *Institución de la religion cristiana*,[72] notable además por su perfección literaria. La edición definitiva del texto latino apareció en 1559.[73]

La teología de Calvino no llega a constituir un sistema. Es más bien una suma comentada del pensamiento bíblico. Calvino explora y medita ambos Testamentos, leídos y entendidos casi siempre a la luz de san Agustín. Se advierte también la influencia de Lutero, aunque no se le cita nunca. Calvino discute en un orden sumamente personal los problemas esenciales de su teología: el conocimiento de Dios en tanto que Creador y Señor, el Decálogo y la fe (conforme al Símbolo de los Apóstoles), la justificación por la fe y los méritos de las obras, la predestinación y la providencia de Dios, los dos sacramentos válidos (el bautismo y la eucaristía), pero habla también de la oración, de los poderes eclesiásticos y del gobierno civil. Para Calvino, el hombre nunca deja de ser pecador; sus «buenas obras» resultan aceptables únicamente por la gracia divina. La distancia entre el Dios trascendente y la criatura puede ser suprimida por la revelación conservada en las Escrituras. Sin embargo, el hombre no es capaz de conocer a Dios en sí mismo, sino en tanto que Señor

72. Terminada en Francia en 1535, la *Institucion* fue continuamente revisada y aumentada por Calvino en las numerosas ediciones ulteriores.

73. Un episodio penoso fue la ejecucion, en 1553, de Miguel Servet, medico español competente pero teologo aficionado que habia criticado violentamente a Calvino; vease G H Williams, *The Radical Reformation*, pags. 605 y sigs «En el sentir de muchos, la intervencion de Calvino en la muerte de Servet confirio un estigma reaccionario al protestantismo, al igual que sucedio a la Iglesia catolica a causa del trato dado a Galileo por la Inquisicion» (vease S. Ozment, *op cit.*, pag. 369)

que *se muestra a los hombres*. Los dos sacramentos constituyen los medios por los que Cristo se comunica a los fieles.

Calvino es considerado generalmente como el menos original de los grandes teólogos de la Reforma. En efecto, ya a partir del envaramiento dogmático que muestra el último Lutero, la creatividad teológica pierde su primacía en las Iglesias reformadas. Lo que importa ahora es la organización de la libertad individual y la reforma de las instituciones sociales, empezando por la instrucción pública, pues Lutero había puesto de relieve —y había ilustrado con su propia vida— la importancia del individuo creador. Más aún que la «dignidad del hombre», exaltada por los humanistas, ha sido la libertad del individuo para rechazar toda autoridad que no sea Dios lo que ha hecho posible, a través de un lento proceso de desacralización, el «mundo moderno» que se manifestará en la Ilustración y se irá precisando con la Revolución francesa y el triunfo de la ciencia y la técnica.

En cuanto a Calvino, contribuyó aún más que Lutero al progreso social y político de su Iglesia y demostró con su ejemplo la función y la importancia teológicas de la actividad política. De hecho, anticipo la serie de las teologías políticas tan de moda en la segunda mitad del siglo XX: teología del trabajo, teología de la liberación, teología del anticolonialismo, etc. En esta perspectiva, la historia religiosa de Europa occidental a partir del siglo XVI se integra más bien en la historia política, social, económica y cultural del continente.

La última Reforma importante, que fue la llevada a cabo por el Concilio de Trento (1545-1563),[74] aparece sumamente ambigua. Iniciada demasiado tarde y obsesionada por la expansión de los movimientos evangélicos, la Reforma de Trento se desarrolla bajo las presiones de la historia contemporanea y persigue ante todo la consolidación del poder político de la Santa Sede. Sin embargo, nume-

74. La primera sesion duro desde marzo de 1545 hasta el invierno de 1547; la segunda, de mayo de 1551 a mayo de 1552; la ultima, de abril de 1561 a diciembre de 1563.

rosos teólogos y altos miembros de la jerarquía reclamaban, desde hacía bastante tiempo, verdaderas reformas, y ante todo la limitacion de los poderes del papa y la restauracion de la autoridad de los obispos. Algunos años antes de la inauguración del Concilio de Trento y a petición del emperador Carlos V, tuvieron lugar en Regensburgo durante el mes de abril de 1541 unas disputas entre teólogos protestantes (entre ellos Bucero y Melanchton) y catolicos (Juan Eck, Juan Groper, etc.). Al cabo de varias semanas, ambos bandos llegaron a ponerse de acuerdo sobre ciertos problemas esenciales (por ejemplo, la naturaleza de la salvación como «doble justificación»).

Desgraciadamente, el concilio hizo inútiles estas aproximaciones. El papa y sus consejeros jesuitas estaban preocupados por desarrollar unas reformas capaces de impedir la aparición en los países católicos de nuevos Luteros, Zuinglios o Calvinos. El concilio se constituyó de tal modo que sólo las proposiciones del papa eran aceptables. Como era de esperar, triunfo la tendencia reaccionaria. Sin embargo, el concilio restableció la autoridad de los obispos (a condición de que vivieran en sus diócesis), reaccionó enérgicamente contra la inmoralidad y el concubinato de los sacerdotes, tomó decisiones importantes acerca de la instrucción teológica de los clérigos, etc. Por otra parte, el concilio fomentó en el culto las correcciones necesarias para satisfacer las necesidades de los laicos en la línea de una vida religiosa más auténtica.

Lo que conocemos por catolicismo postridentino es en parte el fruto de aquellas medidas de saneamiento, pero tambien de la acción de algunos grandes misticos y apóstoles. Las tradiciones de la mística medieval y de la *devotio moderna* conocieron un nuevo florecimiento con santa Teresa de Ávila (1515-1582) y san Juan de la Cruz (1542-1591). La experiencia de la *unio mystica* expresada por santa Teresa en términos de matrimonio entre el alma y Jesús adquiere un prestigio excepcional,[75] a pesar de los recelos de la Inqui-

75. Volveremos sobre estos problemas en un capitulo final dedicado a la morfologia y a la comparacion de las experiencias misticas arcaicas, orientales y occidentales

sicion. Pero quien más contribuyó al éxito moral, religioso y político de la Contrarreforma fue Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús (1491-1556).[6] No le faltaron experiencias místicas, de las que habla él mismo, pero fue el apostolado, «la contemplacion en la acción», segun una famosa expresion, lo que eligió Ignacio de Loyola. Fue admirado ante todo por sus obras: orfanatos, hogares para antiguas prostitutas, escuelas secundarias y colegios universitarios, misiones en los tres continentes, etc.

Podríamos resumir del modo siguiente la esencia de la doctrina ignaciana: obediencia absoluta a Dios y, en consecuencia, a su representante en la tierra, el soberano pontífice, y al general de la Compañía; seguridad de que la oración, la meditación y la capacidad de discernir espíritus que de aquellas se deriva son capaces de modificar la condicion humana; confianza en que Dios apoya todo esfuerzo por convertir a los hombres y, por consiguiente, los intentos de mejorarse a si mismo; seguridad de que las buenas obras, y en especial las acciones emprendidas para ayudar a quienes se encuentren en una necesidad, son conformes a la voluntad de Dios.

Comparada con las teologías de Lutero y de Calvino, la de Ignacio de Loyola es más bien optimista, lo que podría explicarse por sus experiencias místicas, que orientaron tanto su método de contemplación como la función y el valor que se atribuye a la acción. La obediencia ciega al representante de Dios en la tierra delata sus

76. Nacido en Loyola en el año 1491, Ignacio tuvo una juventud romantica y aventurera Gravemente herido durante la guerra francoespañola de 1521, leyo algunos libros religiosos, entre ellos la *Imitacion de Cristo* y las vidas de san Francisco y santo Domingo, a los que decidio imitar Con ocasion de su primera peregrinacion a Montserrat, en marzo de 1522, hizo voto ante el altar de la Virgen de consagrarse al servicio de Dios Desde aquel momento, Ignacio llevo una vida de ascetismo extremo, ayunando a veces durante toda una semana, viajando siempre a pie, vestido con harapos y dedicando cada dia siete horas a la oracion Despues de aprender el latin en una escuela elemental de Barcelona, llego a Paris en febrero de 1528 y se inscribio en el Colegio Montaigu; recibio su licenciatura en 1534. Ignacio obtuvo autorizacion para construir con nueve compañeros, una nueva orden, confirmada por la curia en 1540 Limitada al principio a sesenta miembros, la Compañia de Jesus contaba a la muerte de Ignacio, en 1556, con mas de mil

origenes misticos y puede compararse con la veneracion tributada al iman (§ 273) o al maestro espiritual (*gurudev*) en el hinduismo, en el cual la veneracion al guia espiritual se justifica tambien por una teo logia mistica

El genio religioso de Ignacio de Loyola se expresa sobre todo en sus *Ejercicios espirituales*, breve tratado cuya redaccion se inicio des pues de su primera experiencia mistica, en Manresa, cerca de Montserrat Se trata de un manual practico en el que se senalan, dia a dia, las oraciones y meditaciones utiles a quienes —no necesaria mente miembros de la Compania— se decidan a practicar un retiro de cuatro semanas Esta obra continua y prolonga una vieja tradi cion contemplativa cristiana Incluso el celebre ejercicio de la primera semana —el esfuerzo de la imaginacion por componer de manera concreta y viva un paisaje o un episodio historico— tiene preceden tes en el siglo XII Pero Ignacio desarrolla el metodo de esta visuali zacion con un rigor que recuerda ciertas tecnicas meditativas indias El ejercitante aprende a sacralizar el espacio en que se encuentra, proyectandolo con la fuerza de la imaginacion en el espacio en que se desarrolla (¡en presente!) la historia sagrada Hay que *ver* la Jeru salen de Jesus, *seguir con la mirada* a la Virgen y a Jose camino de Belen, y asi sucesivamente Cuando toma sus comidas, el ejercitante tiene que verse comiendo en compania de los apostoles

Hemos de subrayar la precision y la severidad de los *Ejercicios espirituales*, en los que todo impulso devocional queda cuidadosa mente dominado La purificacion progresiva del ejercitante no se orienta a preparar una *unio mystica*, sino que el objetivo de los *Ejer cicios* es formar atletas espirituales, para enviarlos luego al mundo

310 Humanismo, neoplatonismo y hermetismo a lo largo del Renacimiento

Cosme de Medicis habia confiado a un gran humanista florenti no, Marsilio Ficino (1433 1499), la traduccion de los manuscritos de Platon y de Plotino que habia logrado reunir a lo largo de muchos

anos Pero hacia el ano 1460, Cosme compro un manuscrito del *Corpus hermeticum* y pidio a Ficino que hiciera inmediatamente una traduccion latina del mismo Por aquella epoca Marsilio no habia ini ciado aun su traduccion de Platon, pero dejo de lado los *Dialogos* y se dedico con todo fervor a traducir los tratados hermeticos En 1463, un ano antes de la muerte de Cosme, estaban acabadas aquellas tra ducciones El *Corpus hermeticum* fue, debido a estas circunstancias, el primer texto griego traducido y publicado por Marsilio Ficino Ello es indicio del prestigio de que gozaba Hermes Trismegisto, considera-do autor de los tratados hermeticos (vease § 209)

Las traducciones latinas de Ficino —especialmente las del *Cor pus hermeticum*, Platon y Plotino—, desempenaron un papel impor tante en la historia religiosa del Renacimiento, ya que hicieron triun far el neoplatonismo en Florencia y suscitaron por toda Europa un apasionado interes por el hermetismo Los primeros humanistas ita-lianos, desde Petrarca (1304 1374) hasta Lorenzo Valla (*c* 1405 1457), habian iniciado ya una nueva orientacion religiosa, rechazando la teologia escolastica y retornando a los Padres de la Iglesia Los hu manistas estimaban que, como cristianos laicos y buenos clasicistas, podian estudiar y comprender mejor que los clerigos las relaciones entre el cristianismo y las concepciones precristianas referentes a la divinidad y la naturaleza humana Como observo Charles Trinkaus, esta nueva valoracion del *Homo triumphans* no es necesariamente de origen pagano, sino que se inspira mas bien en la tradicion pa tristica [78]

Con el neoplatonismo popularizado por Ficino, Pico della Mi randola (1463 1494) y Egidio de Viterbo (1469 1532) la exaltacion de la condicion humana adquiere nuevas dimensiones, pero sin renun

77 F A Yates *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* pags 12 13 Has ta entonces solo era accesible en latin un tratado hermetico el *Asclepius*

78 Vease C Trinkaus «In our Image and Likeness» I pags xix y sigs 41 y sigs (Petrarca) pags 150 y sigs (L Valla) veanse en especial los textos recopila dos en pags 341 y sigs 381 y sigs La realizacion plena de la personalidad no im plica siempre un ideal tomado del paganismo sino que se explica ante todo por la renovacion de una teologia de la gracia vease ibid pags xx 46 y sigs

ciar por ello al contexto cristiano. Al crear el mundo, Dios otorgó al hombre el dominio de la tierra: «A través de las acciones del hombre como dios sobre la tierra debía llevarse a cabo la obra creadora de la historia y de la civilización».[79] Pero la apoteosis del hombre, tendencia característica de los humanistas, se inspirará en adelante cada vez más en el neoplatonismo paracristiano y en el hermetismo.

Evidentemente, Ficino y Pico della Mirandola no tenían duda alguna en cuanto a la ortodoxia de su fe. Ya en el siglo II consideraba Lactancio, el apologeta, a Hermes Trimegisto como un sabio inspirado por Dios, a la vez que interpretaba ciertas profecías herméticas como cumplidas en el nacimiento de Jesús. Marsilio Ficino reafirma esta armonía entre el hermetismo y la magia hermética por una parte y el cristianismo por otra.[80] Pico estimaba que la *Magia* y la *Cábala* confirmaban la divinidad de Cristo.[81] La creencia universal en una venerable *prisca theologia*[82] y en los famosos «viejos teólogos» —Zoroastro, Moisés, Hermes Trimegisto, David, Orfeo, Pitágoras y Plotino— conoce ahora una popularidad excepcional.

En este fenómeno podemos adivinar la insatisfacción profunda dejada por la escolástica y las concepciones medievales acerca del hombre y el universo, una reacción contra lo que podríamos llamar un cristianismo «provincial», es decir, puramente *occidental*, así como la aspiración a una religión universalista, transhistórica, «primordial». Pico aprende el hebreo para iniciarse en la Cábala, revelación que, a su juicio, precede y explica el Antiguo Testamento. El papa Alejandro VI hace pintar en el Vaticano un fresco en el que pululan imágenes y símbolos herméticos, es decir, «egipcios». El antiguo Egipto, la Persia mítica de Zoroastro, la «doctrina secreta» de Orfeo reve-

79. Ibid., pag. xxii

80. Vease, entre otros, D. P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic. From Ficino to Campanella*, pags. 30 y sigs.

81. Entre las tesis de Pico condenadas por Inocencio VII se encuentra la celebre afirmacion: «Nulla est scientia quae non magis certificet de divinate Christi quam magia et cabala». Vease F. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, pags. 84 y sigs.

82. Vease D. P. Walker, *The Ancient Theology*, especialmente pags. 22 y sigs. («Orpheus the theologian»).

lan unos «misterios» que desbordan las fronteras del judeocristianismo y del mundo clásico que acaban de redescubrir los humanistas. Se trata realmente de la certeza de que es posible recuperar las revelaciones primordiales de Egipto y Asia y demostrar su solidaridad mutua y su fuente única. (Vemos en todo ello el mismo entusiasmo y la misma esperanza que, en proporciones más modestas, provocó durante el siglo XIX el «descubrimiento» del sánscrito y de la «primordialidad» de los Vedas y las Upanishads.)

Durante casi dos siglos, el hermetismo obsesionó a un número sin cuento de teólogos y filósofos, tanto creyentes como incrédulos. Si Giordano Bruno (1548-1600) acogió con tanto entusiasmo los descubrimientos de Copérnico fue porque pensaba que el heliocentrismo tenía una profunda significación religiosa y mágica. Mientras estaba en Inglaterra, Bruno profetizó el retorno inminente de la religión mágica de los antiguos egipcios tal como aparecía descrita en el *Asclepius*. Giordano Bruno se sentía superior a Copérnico por el hecho de que éste entendía su propia teoría sólo en cuanto matemático, mientras que Bruno, por su parte, podía interpretar el esquema copernicano como un jeroglífico de los misterios divinos.[83]

Pero Giordano Bruno perseguía un fin distinto. En efecto, había identificado a Hermes con la religión egipcia, considerada la más antigua; en consecuencia, fundamentaba su universalismo religioso sobre la función de la magia egipcia. Muchos autores del siglo XVI, por el contrario, dudaban en recurrir a la magia hermética, declarada ya herética. Tal fue el caso de Lefèvre d'Etaples (1460-1537), que había introducido el hermetismo en Francia y que separaba el tratado *Asclepius* del resto del *Corpus hermeticum*. El neoplatónico Symphorien Champier (1472-1539) trató de demostrar que el autor de los pasajes mágicos del *Asclepius* no era Hermes, si-

83 Vease F. Yates, *Giordano Bruno*, pags 154 y sigs y *passim*. Un erudito helenista, Isaac Casaubon, demostro en 1614 que el *Corpus Hermeticum* era una coleccion de textos muy tardios, en todo caso no anteriores al siglo II o quiza el siglo III de nuestra era (vease § 209). Pero el prestigio fabuloso de los «ministerios egipcios» siguio obsesionando a los intelectuales europeos bajo una nueva forma; el «misterio de los jeroglificos»

no Apuleyo.[84] Durante el siglo XVI, en Francia, al igual que en otros países de Europa, el valor ejemplar del hermetismo se situaba, ante todo y sobre todo, en su universalismo religioso, capaz de restaurar la paz y la concordia. Un autor protestante, Philippe de Mornay, busca en el hermetismo un medio de liberarse de los terrores que le infundían las guerras de religión. En su obra *De la vérité de la religion chrétienne* (1581), Mornay recuerda que, según Hermes, «Dios es uno ... que a él solo pertenece el nombre de Padre y de Bueno ... Sólo él es Todo; sin nombre y mejor que todo nombre».[85]

Como escribe J. Dagens, «esta influencia del hermetismo afectó a católicos y protestantes, favoreciendo entre los unos y los otros las más irénicas tendencias».[86] La venerable religión revelada por Hermes y compartida en los comienzos por toda la humanidad podría en nuestros días restaurar la paz universal y el acuerdo entre las diversas confesiones. En el centro de esta revelación se sitúa la «divinidad» del hombre, el microcosmos, que es síntesis de toda la creación. «El microcosmos es el fin último del macrocosmos, mientras que el macrocosmos es la morada del microcosmos ... Macrocosmos y microcosmos están de tal modo vinculados entre sí que el uno se halla siempre presente en el otro.»[87]

La correspondencia entre macrocosmos y microcosmos era ya conocida en China, en la India antigua y en Grecia. Pero recupera un nuevo vigor sobre todo con Paracelso y sus discípulos.[88] El hom-

84. F. Yates, *op. cit.*, págs. 172 y sigs. Sobre el hermetismo en Francia durante el siglo XVI, véase también D. P. Walker, *The Ancient Theology*, cap. III.

85. Cit. por F. Yates, *op. cit.*, pág. 177. Véase también D. P. Walker, *op. cit.*, págs. 31-33, 64-67, etc. El católico Francesco Patrizi creía incluso que el estudio del *Corpus Hermeticum* sería capaz de convencer a los protestantes alemanes de que retornaran a la Iglesia; véase F. Yates, *op. cit.*, págs. 182 y sigs.

86. «Hermétisme et cabale en France, de Lefèvre d'Etaples à Bossuet», 8; F. Yates, *op. cit.*, pág. 180.

87. C. de Bouelles, cit. por E. Garin, «Note sull'ermetismo del Rinascimento», pag. 14.

88. Véanse, entre otros, A. Wayman, «The human body as microcosm in India, Greek Cosmology and Sixteenth Century Europe»; A. G. Debus, *Man and Nature in the Renaissance*, pags. 12 y sigs., 26 y sigs.

bre hace posible la comunicación entre el mundo sublunar y la región celeste. Durante el siglo XVI, el interés por la *magia naturalis* representa un nuevo esfuerzo por llegar a una aproximación entre la religión y la naturaleza. El estudio de la naturaleza constituía de hecho una búsqueda que intentaba conocer mejor a Dios. Analizaremos el grandioso desarrollo de esta concepción.

311. Nuevas valoraciones de la alquimia. De Paracelso a Newton

Como antes recordábamos (véase pág. 200), las primeras traducciones latinas de obras alquímicas conservadas o redactadas en árabe datan del siglo XII. Entre las más célebres, la *Tabula smaragdina*, atribuida a Hermes, gozó de un prestigio considerable. En este libro se encuentra la famosa fórmula que ilustra la solidaridad entre el hermetismo y la alquimia: «Todo cuanto hay en lo alto es como cuanto hay aquí abajo; todo cuanto hay aquí abajo es como cuanto hay en lo alto, a fin de que se realice el milagro de la Unidad».

Los alquimistas occidentales siguen el argumento, conocido ya en época helenística (véase § 211), de las cuatro fases que integran el proceso de la transmutación, cuyo término es la obtención de la piedra filosofal. La primera fase (la *nigredo*) —la regresión al estado fluido de la materia— corresponde a la «muerte» del alquimista. Según Paracelso, «quien quiera entrar en el Reino de Dios debe entrar primero con su cuerpo en su madre y morir allí». La «madre» es la *prima materia*, la *massa confusa*, el *abyssus*.[89] Algunos textos subrayan el sincronismo entre el *opus alchymicum* y la experiencia íntima del adepto. «Las cosas son llevadas a la perfección por sus semejan-

89. Véase *Forgerons et alchimistes*, pág. 131. Véase ibíd., pág. 132, otras citas sobre el «incesto filosófico». El acróstico construido por Basile Valentin con el término *vitriol* subraya la implacable necesidad del *descensus ad inferos: Visita Interiora Terrae Rectificando Invenies Occultum Lapidem* («Visita al interior de la tierra, y mediante la purificación hallaras la piedra secreta»).

tes, y de ahí que el operador deba participar en la operación.»[90] «Transformaos de piedras muertas en vivas piedras filosofales», escribe Dorn. Según Gichtel, «no recibimos tan sólo una nueva alma con esta regeneración, sino también un cuerpo nuevo. Este cuerpo es extraído del Verbo divino o de la Sofía celeste». Que no se trataba únicamente de una operación de laboratorio queda perfectamente probado por la insistencia en las virtudes y las cualidades del alquimista, que debe ser sensato, humilde, paciente, casto; ha de tener el espíritu libre y estar en armonía con su obra; debe a la vez operar y meditar, etc.

Desde nuestra perspectiva, sería inútil resumir las restantes fases del *opus*. Señalemos, sin embargo, el carácter paradójico de la *materia prima* y de la piedra filosofal. Según los alquimistas, una y otra están en todas partes y bajo todas las formas; son designadas además mediante centenares de términos. Por no citar sino un texto de 1526, la piedra es «familiar a todos los hombres, jóvenes y viejos; se encuentra en el campo, en la aldea, en la ciudad, en todas las cosas creadas por Dios, y a pesar de ello, es despreciada por todos. Ricos y pobres la manejan todos los días. Es arrojada a la calle por los domésticos. Los niños juegan con ella. Pero nadie la aprecia, a pesar de que es, después del alma humana, la cosa más maravillosa y más preciosa que hay sobre la tierra».[91] Se trata verosímilmente de un «lenguaje secreto» que es a la vez manifestación de unas experiencias imposibles de expresar mediante el lenguaje cotidiano y comunicación críptica del sentido oculto de los símbolos.

La piedra filosofal hace posible la identificación de los contrarios.[92] Purifica y «perfecciona» los metales. Los alquimistas árabes atribuyeron a la piedra filosofal virtudes terapéuticas, de forma que

90. *Liber Platonis quartorum* (cuyo original árabe no puede ser posterior al siglo X), cit. en *Forgerons*, pág. 135. La misma doctrina se encuentra entre los alquimistas chinos; véase vol. II, pag. 44.

91. *Forgerons et alchimistes*, págs. 139-140.

92. Según Basile Valentin, «el mal ha de resultar como el bien». Starkey describe la piedra filosofal como «la reconciliación de los contrarios, que restaura la amistad entre los enemigos» (véase *Forgerons*, pág. 142).

el concepto del *elixir vitae* llegó a Occidente a través de la alquimia árabe.[93] Roger Bacon habla de «una medicina que hace desaparecer todas las impurezas y todas las corrupciones del más vil de los metales», capaz también de prolongar en varios siglos la vida humana. Según Arnaldo de Villanova, la piedra filosofal cura todas las enfermedades y restituye la juventud a los viejos.

Por lo que respecta al proceso de la transmutación de los metales en oro, atestiguada ya en la alquimia china (véase § 134), precipita el ritmo temporal y, por consiguiente, colabora a la obra de la naturaleza. Como aparece escrito en la *Summa perfectionis*, obra alquímica del siglo XIV, «lo que la naturaleza no es capaz de perfeccionar en un prolongado lapso de tiempo, podemos nosotros llevarlo a cabo en muy poco tiempo, en virtud de nuestro arte». La misma idea expone Ben Johnson en su obra *The Alchemist* (acto II, escena 2). El alquimista afirma que «el plomo y otros metales serían oro si hubieran contado con el tiempo necesario para llegar a serlo», mientras que otro personaje añade: «Eso es precisamente lo que realiza nuestro arte».[94] Dicho de otro modo: la alquimia sustituye al tiempo...[95]

Los principios de la alquimia tradicional —la maduración de los minerales, la transmutación de los metales, el elixir y la obligación de guardar secreto— nunca fueron puestos en tela de juicio durante el Renacimiento y la Reforma.[96] Pero el horizonte de la alquimia medieval quedó modificado bajo el impacto del neoplatonis-

93. Véase R. P. Multhauf, *The Origins of Chemistry*, págs. 135 y sigs.

94. Véase *Forgerons*, pág. 43.

95. Hemos analizado las consecuencias de este gesto prometeico en *Forgerons et alchimistes*, págs. 153 y sigs.

96. Incluso durante el siglo XVIII, los entendidos no ponían en duda la maduración de los minerales. Se preguntaban, sin embargo, si la alquimia sería capaz de ayudar a la naturaleza en este proceso y sobre todo si «quienes pretendían haberlo conseguido ya eran honrados, estúpidos o impostores» (véase B. J. T. Dobbs, *The Foundations of Newton's Alchemy*, pág. 44). Herman Boerhaave (1664-1739), considerado como el más grande entre los químicos «racionalistas» de su época, famoso por sus experimentos estrictamente empíricos, creía aún en la transmutación de los metales. Veremos la importancia de la alquimia en la revolución científica llevada a cabo por Newton.

mo y el hermetismo. La seguridad de que la alquimia es capaz de secundar la obra de la naturaleza recibió una significación cristológica. Los alquimistas afirman ahora que, del mismo modo que Cristo había rescatado a la humanidad por su muerte y su resurrección, el *opus alchymicum* podía asegurar la redención de la naturaleza. Un célebre hermetista del siglo XVI, Heinrich Khunrath, identificaba la piedra filosofal con Jesucristo, el «Hijo del Macrocosmos»; pensaba además que el descubrimiento de la piedra filosofal desvelaría la verdadera naturaleza del macrocosmos, del mismo modo que Cristo había otorgado la primacía espiritual al hombre, es decir, al microcosmos. La convicción de que el *opus alchymicum* es capaz de salvar a la vez a la naturaleza y al hombre viene a prolongar la nostalgia de una *renovatio* radical, nostalgia que obsesionaba al cristianismo occidental desde Joaquín de Fiore.

John Dee (nacido en 1527), el famoso alquimista, matemático y enciclopedista, que había asegurado al emperador Rodolfo II poseer el secreto de la transmutación, estimaba posible llevar a cabo una reforma espiritual de alcance mundial gracias a las fuerzas desatadas por las «operaciones ocultas», y en primer lugar por las operaciones alquímicas.[97] También el alquimista inglés Elias Ashmole veía en la alquimia, la astrología y la *magia naturalis* el «Redentor» de todas las ciencias. En efecto, para los partidarios de Paracelso y de Van Helmont, la naturaleza no podía ser comprendida sino a través del estudio de la «filosofía química» (es decir, la nueva alquimia) o de la «verdadera medicina».[98] La clave capaz de descifrar los secretos del cielo y de la tierra no era ya la *astronomía*, sino la *química*. Y dado que la creación se explicaba como un proceso químico, los fenómenos celestes y terrestres podían ser también interpretados en términos químicos. Habida cuenta de las relaciones microcosmos-macro-

97. Véase P. French, *John Dee: The World of an Elizabethan Magus*; R. J. W. Evans, *Rudolf II and his World: A Study of Intellectual History*, págs. 218-228. Acerca de la influencia de John Dee sobre Khunrath, véase F. Yates, *The Rosicrucian Enlightment*, págs. 37-38.

98. A. C. Debus, «Alchemy and the Historian of Science», pág. 134.

cosmos, el «filósofo químico» podía captar los secretos de la tierra y también los de los cuerpos celestes. Así, Robert Fludd presentó una descripción química de la circulación de la sangre calcada sobre el movimiento circular del sol.[99]

Al igual que muchos de sus contemporáneos, los hermetistas y los «filósofos químicos» esperaban —y algunos de ellos la preparaban afanosamente— una reforma general y radical de todas las instituciones religiosas, sociales y culturales. La primera —e indispensable —etapa de aquella *renovatio* universal habría de consistir en la reforma de la ciencia. Un pequeño libro anónimo, *Fama fraternitatis*, publicado en 1614, exigía un nuevo modelo de educación. Su autor revelaba la existencia de una sociedad secreta, la de los Rosa-Cruz, cuyo fundador, el fabuloso Christian Rosenkreutz, había dominado los «verdaderos secretos de la medicina» y, por consiguiente, de todas las demás ciencias. Había escrito cierto número de libros, pero éstos eran accesibles exclusivamente a los miembros de la sociedad rosacruciana.[100] El autor de la *Fama fraternitatis* se dirigía a todos los sabios de Europa y les pedía que se unieran a la fraternidad, a fin de llevar a cabo la reforma de la ciencia o, dicho de otro modo, para acelerar la *renovatio* del mundo occidental. Esta llamada tuvo un eco insospechado. En menos de diez años, el programa propuesto por la sociedad de los Rosa-Cruz fue discutido en centenares de libros y opúsculos.

Johann Valentin Andreae, considerado por algunos historiadores como el autor de la *Fama fraternitatis*, publicó en 1619 *Christianopolis*, obra que influyó probablemente en la *New Atlantis* de Bacon.[101] Andreae sugirió la constitución de una comunidad de sabios,

99. A. C. Debus, *The Chemical Dream of Renaissance*, págs. 7, 14-15.

100. Véase, entre otros, A. C. Debus, *The Chemical Dream of Renaissance*, págs. 17-18. Señalemos de paso que, a comienzos del siglo XVII, reaparece el viejo argumento tan querido de los textos chinos, santricos y helenísticos: una revelación primordial, descubierta nuevamente, pero reservada unicamente a los iniciados.

101. Véase *Christianopolis, an Ideal State of the Seventeenth Century*, trad. F. E. Held (Nueva York y Londres 1916). Veanse tambien F. Yates, *The Rosicrucian Enlightment*, pags. 145-146; A. C. Debus, *The Chemical Dream*, pags. 19-20.

a fin de elaborar un nuevo método de educación fundado en la «filosofía química». En la utopía de *Christianopolis*, el centro de estudios era el laboratorio, donde «se maridan el cielo y la tierra» y «son descubiertos los misterios divinos cuyas huellas están impresas en la faz de la tierra».[102] Entre los numerosos admiradores de la reforma del saber exigida por la *Fama fraternitatis* se encontraba Robert Fludd, miembro del Royal College of Physicians, ferviente adepto de la alquimia mística. Fludd aseguraba que es imposible dominar la filosofía natural sin un profundo estudio de las ciencias ocultas. Para Fludd, la «verdadera medicina» era el fundamento mismo de la filosofía natural. El conocimiento del microcosmos —es decir, del cuerpo humano— nos revela la estructura del universo y termina por llevarnos hasta el Creador. Por otra parte, cuanto mejor se conoce el universo, más se avanza en el conocimiento de sí mismo.[103]

Hasta hace poco tiempo, ni siquiera se sospechaba el papel que cupo a Newton en este movimiento general que perseguía la *renovatio* de la cultura y la religiosidad europeas mediante la elaboración de una síntesis audaz de las tradiciones ocultistas y las ciencias naturales. Es cierto que Newton jamás publicó los resultados de sus experiencia alquímicas, a pesar de haber declarado que algunas de ellas habían sido coronadas por el éxito. Sus innumerables manuscritos alquímicos, ignorados hasta 1940, acaban de ser minuciosamente analizados por el profesor Betty Teeter Dobbs;[104] este investigador afirma que Newton experimentó en su laboratorio las operaciones descritas por la inmensa literatura alquímica, «en una medida no alcanzada jamás ni antes ni después de él».[105] Newton esperaba descubrir con ayuda de la alquimia la estructura del microuniverso, con vistas a homologarlo conforme a su sistema cosmológico. El descubrimiento de la gravedad, la fuerza que retenía a los planetas en sus órbitas, no

102. *Christianopolis*, págs. 196-197.

103. R. Fludd, *Apologia Compendiaria Fraternitatem de Rosea Cruce Suspicionis et Infamiae Maculis Aspersam. Veritatis quasi Fluctibus abluens et abstergens*, Leiden 1616, págs. 88-93, 100-103, cit. por A. C. Debus, *The Chemical Dream*, págs. 22-23.

104. *The Foundations of Newton Alchemy.*

105. *Op. cit.*, pág. 88.

le dejaba del todo satisfecho. Sin embargo, a pesar de que prosiguió infatigablemente sus experiencias entre 1669 y 1696, no logró identificar las fuerzas que gobernaban los corpúsculos. A pesar de ello, cuando entre 1679 y 1680 comenzó a estudiar la dinámica de la moción orbital, aplicó al universo sus concepciones «químicas» sobre la atracción.[106]

Como han demostrado McGuire y Rattansi, Newton estaba convencido de que, al principio, «Dios comunicó a algunos privilegiados los secretos de la filosofía natural y de la religión. Este conocimiento se perdió luego, pero fue recuperado más tarde, y entonces fue incorporado a la fábula y las formulaciones míticas, donde permaneció oculto a los no iniciados. Pero, en nuestros días, este conocimiento puede ser recuperado mediante la experimentación, y de manera aún más rigurosa».[107] Por este motivo examinó Newton sobre todo las secciones más esotéricas de la literatura alquímica, con la esperanza de que en ellas se hallaran encerrados los verdaderos secretos. Es significativo que el fundador de la mecánica moderna no rechazara la tradición de una revelación primordial y secreta, del mismo modo que tampoco descartó el principio de la transmutación. Como él mismo escribía en su *Óptica* (1704), «el cambio de los cuerpos en luz y de la luz en cuerpo está en todo conforme con las leyes de la naturaleza, pues la naturaleza parece hechizada por la transmutación». Según Dobbs, «el pensamiento alquímico de Newton estaba tan firmemente fundamentado que nunca negó su validez universal. En cierto sentido, toda la carrera de Newton a partir de 1675 puede interpretarse como un prolongado esfuerzo con vistas a integrar la alquimia y la filosofía mecánica».[108]

Después de la publicación de los *Principia*, los adversarios habían declarado que las «fuerzas» de Newton eran en realidad «cuali-

106. R. S. Westfall, «Newton and the Hermetic Tradition», especialmente págs. 193-194; véase B. J. T. Dobbs, *op. cit.*, pág. 211.

107. B. J. T. Dobbs, citando el artículo de E. McGuire y P. M. Rattansi, «Newton and the "Pipes of Pan"», págs. 108-143.

108. B. J. T. Dobbs, *op. cit.*, pág. 230.

dades ocultas». Dobbs reconoce que, en cierto sentido, estas críticas tenían razón: «Las fuerzas de Newton se parecen más a las simpatías y antipatías ocultas de las que hablaba la literatura ocultista del Renacimiento. Sin embargo, Newton había dado a las fuerzas un régimen ontológico equivalente al de la materia y el movimiento. Gracias a esta equivalencia, reforzada por la cuantificación de las fuerzas, fue posible a las filosofías mecánicas elevarse por encima del imaginario *impact mechanism*».[109] Analizando el concepto newtoniano de fuerza, Richard Westfall llega a la conclusión de que la ciencia moderna es *el resultado del maridaje entre la tradición hermética y la filosofía mecánica.*[110]

En medio de su auge espectacular, la «ciencia moderna» ignoró o rechazó la herencia del hermetismo. Dicho de otro modo: el triunfo de la mecánica de Newton termino por aniquilar su propio ideal científico. En efecto, Newton y sus contemporáneos esperaban un tipo de revolución científica completamente distinto. Al prolongar y desarrollar las esperanzas y los objetivos del neoalquimista del Renacimiento, y en primer lugar la redención de la naturaleza, personalidades tan distintas como Paracelso, John Dee, Comenio, J. V. Andreae, Fludd o Newton veían en la alquimia el modelo de una empresa no menos ambiciosa, concretamente la perfección del hombre mediante un nuevo método del saber. En su perspectiva, este método debía integrar en un cristianismo no confesional la tradición hermética y las ciencias naturales, es decir, la medicina, la astronomía y la mecánica. Esta síntesis constituía de hecho una nueva creación cristiana, comparable a los brillantes resultados obtenidos por las anteriores integraciones del platonismo, el aristotelismo y el neoplatonismo. Este tipo de «saber» soñado y, en parte, elaborado en el siglo XVIII representa la última empresa intentada en la Europa cristiana con vistas a alcanzar el «saber total».

109 R. S. Westfall, *Force in Newton's Physics. The Science of Dynamics in the Seventheenth Century*, pags 377-391; B. J. T. Dobbs, *op cit.*, pag 211.

110. Richard S. Westfall, *Force in Newton's Physics The Science of Dynamics in the Seventeenth Century* pags 377-391; Dobbs, pag. 211.

Capítulo XXXIX

Las religiones tibetanas

312. LA «RELIGION DE LOS HOMBRES»

Al igual que el hinduismo o el cristianismo antiguo y medieval, la religión tibetana representa en sus momentos de apogeo una notable síntesis que viene a ser el fruto de un largo proceso de asimilación y sincretismo. Hasta hace algunos decenios, los investigadores occidentales, que en este punto no hacían otra cosa que seguir a los mismos autores tibetanos, interpretaban la historia religiosa de aquel país como un conflicto entre la religión autóctona, el *Bon*, y el budismo indio, que terminaría por triunfar en la forma del lamaísmo. Pero ciertos descubrimientos crecientes, y en primer lugar el análisis de los documentos hallados en la gruta de Tuen-huang (siglos VIII-X) han puesto de manifiesto una situación más compleja. Hoy conocemos la importancia y la coherencia de la religión autóctona, que precedió al *Bon* y a la primera propagación del budismo, pero a la vez advertimos que esta religión tradicional (llamada «la religión de los hombres») es silenciada tanto por los autores del *Bon* como por los budistas.

En primer lugar, se conoce cada vez mejor el carácter exótico y sincretista del *Bon*, concretamente sus fuentes iranias e indias. Ciertamente, los documentos que han llegado hasta nosotros son tardíos (el alfabeto tibetano fue creado en el siglo VII) y reflejan las conse-

cuencias de las polémicas y los préstamos mutuos entre el budismo y el *Bon*. Sin embargo, bajo el revestimiento lamaico o *Bon* es posible descifrar los rasgos característicos de la religión tradicional. Los historiadores tibetanos distinguían la «religión de los dioses» (*lha-chos*) de la «religión de los hombres» (*michos*); la primera designaba lo mismo el *Bon* que el budismo; por la segunda se entendía la religión tradicional.

Una fuente importante para el conocimiento de la «religión de los hombres» —llamada *Gcug* (o *chos*, «costumbre»)— es la constituida por los «cuentos», es decir, los mitos cosmológicos y genealógicos. Estos «cuentos» eran narrados ritualmente con ocasión de los matrimonios, las fiestas de Año Nuevo, las diversas competiciones en honor de los dioses del suelo, etc. Como en tantas otras religiones arcaicas, la recitación del mito de los orígenes de una sociedad, de una institución o de un rito reactualizaba la continuidad con el tiempo mítico de «los comienzos» y, en consecuencia, aseguraba el éxito de la operación emprendida.[1] La narración correcta de los mitos de los orígenes era «un acto religioso necesario para el mantenimiento del orden del mundo y de la sociedad».[2]

Como en tantos otros ambientes, los mitos de los orígenes se inician con el recuerdo de la cosmogonía. El mundo fue creado por los dioses celestes *Phya*, imaginados como las montañas del cielo (más adelante volveremos sobre la importancia religiosa y el simbolismo de las montañas). Algunos de aquellos dioses-montañas descendieron a la tierra, trayendo consigo los animales, las plantas y, probablemente, también los seres humanos. Aquella época paradisíaca, cuando los hombres vivían cerca de los dioses, habría durado diez mil años. Un demonio, encerrado bajo el noveno nivel subterráneo, logró escapar y

1. Véase M. Eliade, *Aspects du mythe*, especialmente págs. 33 y sigs. Véase también G. Tucci, *Les religions du Tibet*, págs. 296 y sigs.

2. R. A. Stein, *La civilisation tibétaine*, págs. 163, 165. «Para autenticar el vínculo del grupo con los dioses y los antepasados es preciso remontarse en cada relato al origen de una o de otra institución; el relato en cuestión deberá ser auténtico y verídico. Tal es asimismo el caso de los ritos lamaicos, que recuerdan siempre el origen, el precedente mítico que justifica tal rito» (ibid., pág. 165).

esparció el mal sobre la tierra. Los dioses se retiraron al cielo y el mundo siguió degenerando durante cientos de miles de años. Pero algunos hombres practicaban todavía el *Gcug*, a la espera de la «edad de las impiedades», que habría de dar paso a un mundo nuevo. Entonces reaparecerían los dioses sobre la tierra y resucitarían los muertos.

Se trata evidentemente del mito ya conocido de la «perfección de los comienzos» seguida de la degeneración progresiva y universal. Pero también cabe pensar en influjos indios (los ciclos cósmicos que abarcan cientos de miles de años) e iranios (el demonio que corrompe la creación).

El mundo tiene una estructura tripartita: los dioses *Phya* en lo alto, las divinidades acuáticas y subterráneas (*Klu*) abajo y los hombres en medio. El primer rey fue un dios que descendió del cielo y que se unió a una divinidad-montaña; de este modo instauró el modelo para los siete soberanos míticos que siguieron a continuación. Los mitos sobre el origen del espacio habitado —variantes menores del mito cosmogónico— hablan unas veces de un demonio vencido y otras de un animal despedazado o de la hierogamia de un dios (montaña, roca o árbol) y una diosa (lago, fuente o río). Esta pareja sobrenatural se confunde muchas veces con los progenitores sobrenaturales del rey o del héroe. «Cada comunidad que mora en un lugar determinado se reconoce de este modo a través de su antepasado y de su lugar santo.»[3]

En la religión tradicional, el rey tenía un lugar de importancia primordial.[4] La naturaleza divina del soberano se manifestaba a través de su «resplandor» y de sus poderes mágicos. Los primeros reyes permanecían en la tierra únicamente de día; por la noche regresaban al cielo. No conocían la muerte propiamente dicha, sino que en un determinado momento ascendían al cielo por la cuerda mágica, *mu* (o *dmu*). Aquellos primeros reyes —nos dice una crónica *bonpo*— «tenían todos en la coronilla una cuerda *mu* de luz, cuerda lejana (o tensa), de color amarillo pálido (o pardo). En el momento de morir

3. R. A. Stein, *op. cit.*, pág. 176.

4. Véase en especial A. McDonald, «Une lecture des Pelliot tibétains», págs. 339 y sigs. Véase E. Haarth, *The Yan Lun Dynasty*, págs. 126 y sigs.

se disolvían (como un arco iris), empezando por los pies, y se fundían en la cuerda *mu* de la coronilla. La cuerda *mu* de luz, a su vez, se fundía en el cielo».[5] Ésta es la razón de que no hubiera tumbas reales antes del último soberano de origen divino, Digun, que, siendo hombre orgulloso y colérico, cortó por error durante un duelo su propia cuerda *mu*. A partir de entonces los cadáveres de los reyes fueron enterrados; sus tumbas han sido descubiertas y se conocen ciertas ceremonias practicadas con ocasión de sus funerales.[6] Sin embargo, algunos seres privilegiados, y en primer lugar los santos y los magos, logran todavía ascender al cielo gracias a su cuerda *mu*.

313. Concepciones tradicionales: cosmos, hombres, dioses

El mito de la cuerda *mu* cortada por Digun enlaza, en un contexto diferente, con la historia de la separación entre los hombres y los dioses *Phya* a renglón seguido de la irrupción del mal en el mundo. Pero su importancia para la historia del pensamiento religioso tibetano es mucho mayor. En efecto, por una parte, la cuerda *mu* cumple una función cosmológica, ya que une la tierra con el cielo a modo de un *axis mundi*, pero, por otra, juega un papel capital en el sistema de la homología que vincula entre sí al cosmos, la mansión y el cuerpo humano. Finalmente, a partir de un momento difícil de precisar, reaparece la cuerda *mu* en la fisiología sutil y en los ritos que aseguran la liberación y la ascensión celeste del alma del muerto.

Son sin duda evidentes las influencias indias y del *Bon*. Pero el carácter original de este complejo míticoritual y su simbolismo no pueden ponerse en duda. La homología cosmos-mansión-cuerpo humano es una concepción arcaica, abundantemente difundida en

5. Trad. R. A. Stein, *op. cit.*, págs. 189-190. Véase G. Tucci, *Les religions du Tibet*, págs. 286 y sigs., 301 y sigs. Véase el análisis comparativo de este motivo mítico en nuestro estudio «Cordes et marionnettes», recogido en *Mephistopheles et l'Androgyne*, págs. 200-237, especialmente págs. 208 y sigs.

6. Véase G. Tucci, *The Tombs of the Tibetan Kings*. Véase también R. A. Stein, págs. 168 y sigs.

Asia. El budismo conoció esta misma homología, pero no le otorgaba valor salvífico (véase § 160).

Las montañas se asimilan a la escala o a la cuerda *mu* del primer antepasado que descendió a la tierra. Las tumbas de los reyes son llamadas «montañas».[7] Por otra parte, las montañas sagradas —verdaderos «dioses del país» o «señores del lugar»— son consideradas «pilares del cielo» o «clavos de la tierra»; a la vez, «esta misma función puede ser asumida por los pilares erigidos cerca de las tumbas o de los templos».[8] También se designa como «pilar del cielo» o «clavo de fijación de la tierra» al dios del suelo de la casa. El cielo y el mundo subterráneo constituyen dos planos a los que es posible acceder a través de una «puerta del cielo» o una «puerta de la tierra». En la casa, la comunicación entre los distintos pisos se establece mediante una escala tallada en un tronco de árbol. A la «puerta del cielo» corresponde el agujero del techo por el que penetra la luz y sale el humo; a la «puerta de la tierra» corresponde el hogar.[9]

Del mismo modo que la montaña sagrada —«dios del país»— se confunde con la escala *mu* que une el cielo y la tierra, también en el cuerpo humano, uno de sus dioses protectores, precisamente el llamado «dios del país», reside en lo alto de la cabeza, precisamente en el punto del que parte la cuerda *mu* (en los hombros residen el «dios guerrero» y el «dios del hombre»). A la escala *mu* se le da también el nombre de «escala del viento», pero hay además un «caballo del viento» que representa la vitalidad del hombre. El «viento» es el principio de vida análogo al *prāna* de los indios: «Es a la vez el aire que respiramos y un fluido sutil que circula por el cuerpo».[10] El «cre-

7. Las tumbas y palacios de los antiguos reyes habrían sido construidos «a la manera *mu*», incluso después de que Digun cortara la cuerda; véase R. A. Stein, ibid., pag. 169.

8. R. A. Stein, ibid., pag. 170. Las montañas sagradas son a la vez dioses guerreros; reciben el nombre de «jefe» o «rey», y están vinculadas a los orígenes del clan; vease ibid., pag. 174.

9. Sobre el techo de la vivienda se sitúan los «dioses de la cumbre» (representados por dos altares de piedra y una bandera); su culto es idéntico al que se practica sobre las montañas; vease R. A. Stein, *op. cit.*, pag. 188.

10. Ibid., pag. 189.

cimiento hacia lo alto» se desarrolla por la cuerda *mu.* Es muy probable que estas concepciones hayan sido elaboradas por el sincretismo lamaísta. En todo caso, el procedimiento seguido por los lamas para la liberación final del alma recuerda la manera en que los reyes míticos se disolvían en la cuerda *mu.*[11] Dicho de otro modo: el santo es capaz de repetir *en espíritu,* cuando le llega el momento de la muerte, aquello mismo que los reyes míticos realizaban antes de la desdichada aventura de Digun. Esta concepción recuerda los mitos norasiáticos sobre la «decadencia» del chamanismo actual; los antiguos chamanes subían al cielo en carne y hueso (véase § 246).

Volveremos sobre la importancia de la luz en las tradiciones religiosas tibetanas. Añadiremos por el momento que junto a la homología cosmos-mansión-cuerpo humano, de la que acabamos de hablar, la religión tradicional establece implícitamente una cierta simetría entre hombres y dioses. Hay momentos en que las «almas» (*bla*) no se distinguen de los «dioses» (*lha*); estos nombres se pronuncian de la misma forma y los tibetanos confunden frecuentemente los dos términos. Se conocen numerosas «almas» o «vidas» exteriores que tienen su sede en los árboles, las rocas o los objetos donde moran los dioses.[12] Por otra parte, como ya hemos visto, los «dioses del país» y los «dioses guerreros» moran lo mismo en lugares naturales que en el cuerpo humano.

Dicho de otro modo: el hombre, *en la medida en que es un ser espiritual,* comparte una condición divina, y más en concreto la función y el destino de los dioses de estructura cósmica. Ello explica la importancia de las incontables competiciones rituales, desde las carreras de caballos, los juegos atléticos y diversas formas de lucha hasta los concursos de belleza, de tiro al arco, de ordeño de vacas y justas oratorias. Estas competiciones tienen lugar sobre todo con ocasión del Año Nuevo. El tema esencial del argumento del Año Nuevo se refiere a la lucha entre los dioses del cielo y los demonios, figurados por dos montañas. Al igual que en otros argumentos análogos, la victoria de los

11. El sincretismo está atestiguado ya en el siglo XI. Milarepa habla de «el corte de la cuerda para escalar de la liberación (del santo)» (véase R. A. Stein, *op. cit.*, pág. 189).

12. Ibid., pag. 193.

dioses aseguraba la victoria de la vida nueva del año que comenzaba. «Los dioses asisten al espectáculo y ríen junto con los hombres. El torneo de enigmas y la recitación de cuentos o de epopeyas repercuten sobre la cosecha y el ganado. Al reunirse los dioses y los hombres con ocasión de las grandes fiestas, se afirman las oposiciones sociales, pero se mitigan también al mismo tiempo, y el grupo, que se vincula así a su pasado (origen del mundo, de los antepasados) y a su morada (antepasados-montañas sagradas), se siente revigorizado.»[13]

Son notorios los influjos iranios en la festividad tibetana del Año Nuevo, pero su argumento míticoritual es de carácter arcaico; no es de extrañar que aparezca en numerosas religiones tradicionales. En una palabra: se trata de una concepción ampliamente atestiguada en todo el mundo;[14] es una visión en la que el cosmos y la vida, lo mismo que la función de los dioses y la condición humana, se gobiernan conforme a un mismo ritmo cíclico constituido por polaridades alternantes y complementarias mutuamente implicadas, pero que se resuelven periódicamente en una unión-totalidad de tipo *coincidentia oppositorum*. Podríamos comparar la concepción tibetana a la oposición del *yang* y el *yin*, con su reintegración rítmica en el *tao* (véase § 132). En todo caso, la religiosidad tradicional con la que se encontraron en el Tibet los primeros budistas no era una «amalgama de nociones mágicoreligiosas anárquicas y dispersas ... sino una religión cuyas prácticas y ritos se enraizaban en un sistema estructurado y fundamentado en unos conceptos básicos diametralmente opuestos a los que cimentaban el budismo».[15]

314. El «Bon»: tensiones y sincretismo

Se ha planteado, y con sobrados motivos, el interrogante acerca de «las razones que pudieron inducir a los historiadores (tibetanos) a

13. R. A. Stein, *Recherches sur l'épopee et le barde du Tibet*, págs. 440-441.

14. Vease nuestro estudio «Remarques sur le dualisme religieux: dyades et polarites», recogido en *La nostalgie des origines*, pags. 231-311.

15. Véase A. McDonald, *op. cit.*, pág. 367.

borrar los rastros de la religión antigua, cuyo mismo nombre (*Gcug*) llegó a desaparecer, y a sustituirla por otra religión, el *Bon*, cuyos inicios, como religión, deben de remontarse al siglo XI. Ello es comprensible en el caso de los *bon-po*; en efecto, no cabe duda de que estarían dispuestos a dar de ellos una versión capaz de realzar su prestigio por el hecho de atribuirles la más remota antigüedad».[16] En cuanto a los historiadores budistas, los sacrificios cruentos y las concepciones escatológicas de la religión autóctona no les inspiraban otra cosa que repugnancia, y de ahí que asimilaran todo aquel complejo a las prácticas «mágicas» del *Bon*.

No resultaría fácil describir el *Bon* sin antes hacer referencia a la propagación del budismo en el Tibet. Las dos religiones se enfrentaron desde el primer momento, a la vez que se influían mutuamente; cada una de ellas, por otra parte, fue alternativamente protegida o perseguida por los soberanos, hasta que, a partir del siglo XI, el «*Bon* modificado» (*agyur Bon*) adoptó la doctrina, el vocabulario y las instituciones del lamaísmo. Lo cierto es, sin embargo, que los ritualistas, los adivinos y los «brujos» *bon-po* actuaban en el Tibet antes de la penetración de los misioneros budistas. Por otra parte, presentar el *Bon* en este punto de nuestro estudio nos permitirá valorar la multiplicidad y la importancia de los elementos extranjeros que han contribuido a la formación del sincretismo religioso tibetano. En efecto, al menos ciertas categorías de *bon-po* atestiguan un origen exótico. Según la tradición, el «*Bon* extranjero» había sido introducido desde Zhangshung (suroeste del Tibet) o desde Tazig (Irán). Ello

16. A. M. Blondeau, «Les religions du Tibet», pág. 245. En efecto, el budismo «no podía admitir los sacrificios animales ni, *a fortiori*, los humanos. Aun más, la concepción de un rey divino que mantiene el orden del universo, la creencia en la inmortalidad, en una vida bienaventurada más allá de la muerte, concebida a la imagen de la vida terrenal, lo que supone una valoracion positiva de ésta, no dejaban lugar alguno a los principios fundamentales del budismo: la inconsistencia de todo existir, incluido el del universo, el dolor ligado a la existencia, la transmigracion (*samsāra*), la retribucion ineluctable de los actos en esta vida o en la otra (*karman*). Por otra parte, el ideal que ofrecía el *Gcug* apuntaba a la justicia social, la felicidad humana, no al perfeccionamiento moral» (ibid.).

explica, por una parte, los elementos iranios que advertimos en algunas concepciones del *Bon* y, por otra, hace verosímil los influjos indios (concretamente sivaítas) anteriores a la penetración del budismo.

Los más antiguos documentos atestiguan la existencia de diferentes clases de *bon-po*: ritualistas, sacrificadores, adivinos, exorcistas, magos, etc. No cabe hablar, antes del siglo XI, de una organización unitaria y bien articulada de todos estos «especialistas de lo sagrado». Entre sus instrumentos rituales hemos de mencionar los andamios destinados a atrapar a los demonios y en especial el tamboril de tipo chamánico, puesto que permite a los magos ascender hasta el cielo. El turbante de lana, signo específico de los *bon-po*, servía, según la tradición, para ocultar las orejas de asno del fundador legendario del *Bon*, Shenrab ni bo (detalle precioso, puesto que revela un origen occidental, ya que se trata, efectivamente, del tema de Midas).[17] Junto a otros especialistas de lo sagrado, los *bon-po* protegían a los soberanos y a los jefes de los clanes. Desempeñaban un papel importante en los funerales (y ante todo en los funerales reales), guiaban a las almas de los difuntos en el más allá y se aseguraba que eran capaces de evocar a los muertos y de exorcizarlos.

Otros documentos más tardíos presentan además distintas cosmogonías y teologías e incluso especulaciones metafísicas más o menos sistematizadas. Las influencias indias, especialmente la budista, son manifiestas, pero ello no implica que anteriormente no existiera ya alguna «teoría»; es muy probable que desde hacía tiempo coexistieran los *bon-po* «especulativos» (genealogistas, mitógrafos, teólogos) con los ritualistas y los «brujos».

Los autores *bon-po* tardíos narran del modo siguiente su «historia sagrada»: el fundador del *Bon* habría sido Shenrab ni bo (el «hombre-sacerdote-*shen* excelente»). Su nacimiento y su biografía siguen el modelo de Sakyamuni y Padmasambhava (de éste nos ocuparemos más adelante; véase § 315). Shenrab decidió nacer en un

17. Véase R. A. Stein, *Recherches sur l'epopee et le barde du Tibet*, págs. 381 y sigs.

país occidental (Zhangshung o el Irán). Un rayo de luz blanca penetró en forma de flecha (imagen del *semen virile*) en el cráneo de su padre, mientras que otro rayo de luz roja (representante del elemento femenino, la sangre) entró en la cabeza de su madre. Según otra versión más antigua, fue el mismo Shenrab el que descendió del palacio celeste bajo la forma de los cinco colores (es decir, como un arco iris). Metamorfoseado en pájaro, se posó sobre la cabeza de su futura madre; dos rayos, uno blanco y otro rojo, brotaron de sus genitales y penetraron a través del cráneo en el cuerpo de la mujer.[18] Una vez llegado a la tierra, Shenrab hizo frente al príncipe de los demonios, persiguió y dominó mediante sus poderes mágicos a cuantos demonios pudo encontrar; éstos, en prenda de sumisión, le entregaron los objetos y las fórmulas que contenían la esencia de sus poderes, de forma que los demonios se convierten en guardianes de la doctrina y de las técnicas del *Bon*,[19] lo que equivale a decir que Shenrab reveló a los *bon-po* las plegarias que deberían dirigir a los dioses y los medios mágicos para exorcizar a los demonios Después de instaurar el *Bon* en el Tibet y China, Shenrab se retiró del mundo, se entregó a las prácticas ascéticas y, al igual que Buda, alcanzó el nirvana. Pero dejó un hijo que, durante tres años, propagó la sustancia de la doctrina.

Se admite generalmente que el personaje legendario oculto bajo el nombre de Shenrab es el creador del sistema doctrinal del *Bon*, en el sentido de que recopiló y ordenó una masa considerable y contradictoria de costumbres, ritos, tradiciones mitológicas, encantamientos y fórmulas mágicas, «y no tanto de textos literarios, pues éstos no existían en época anterior a él sino en muy reducido nú-

18. R. A. Stein, *Civilisation tibétaine*, págs. 205-206. Según los tibetanos, en el momento de la procreación, el alma del niño penetra por la *sutura frontalis* en la cabeza de la mujer; por este mismo orificio el alma abandona el cuerpo en el momento de la muerte; véase nuestro estudio «Esprit, lumière, et semence», en *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, págs. 125-166, especialmente pág. 137.

19. Véanse los textos resumidos por G. Tucci, *Les religions du Tibet*, pág. 304. El mismo motivo se encuentra en la biografía legendaria de Padmasambhava, pero en esta ocasión es el maestro budista el que somete a las divinidades del *Bon*.

mero».[20] El canon del *Bon* se constituye a partir del siglo XI mediante la reagrupación de unos textos de los que se suponía que habían estado ocultos durante las persecuciones de los reyes budistas y que habrían sido «recuperados» más tarde.[21] Su forma definitiva data del siglo XV, cuando se logró reunir los textos atribuidos a Shenrab (y supuestamente traducidos de la lengua del Zhangshung) en los setenta y cinco volúmenes del *Kanjur*, junto con sus comentarios, que ocupan los ciento treinta y uno volúmenes del *Tanjur*. La clasificación y los títulos de estos textos están evidentemente tomados del canon lamaísta. La doctrina sigue muy de cerca las pautas budistas: «Ley de la inconsistencia, del encadenamiento de las acciones que genera el ciclo del *samsāra*. También para el *Bon*, el fin a conseguir es el Despertar, el estado de Buda o más bien su forma mahayánica, la Vacuidad».[22] Al igual que entre los monjes budistas «antiguos», es decir, los discípulos de Padmasambhava (véase § 315), la doctrina del *Bon* se articula en nueve «vehículos» o «vías». Los tres últimos vehículos son idénticos en las dos religiones; los seis primeros presentan abundantes elementos comunes, pero entre los *bon-po* incluyen además numerosas creencias y prácticas mágicas peculiares.[23]

En los escritos del *Bon* aparecen atestiguadas diversas cosmogonías. Entre las más importantes, citaremos la creación, a partir de un huevo primordial, o de los miembros de un gigante antropomorfo de tipo *Purasha* (tema conservado en la *Epopeya de Gesar*) o, finalmente, como obra indirecta de un *deus otiosus* del que emergieron

20. Véase G. Tucci, *op. cit.*, pág. 305.

21. Tema mítico abundantemente atestiguado en el Próximo Oriente y en el mundo grecorromano en época helenística, en la India y en China. Ello, por supuesto, no excluye la posibilidad de que cierto número de textos se ocultara y reapareciera después de las persecuciones.

22. A. M. Blondeau, *op. cit.*, pág. 310. Por lo demás, el *Bon* tomó la teoría de los Boddhisatvas y la de los tres cuerpos de Buda. En el panteón, y a pesar de las diferencias de nombres, «muchas clases de dioses y de demonios son comunes a las dos religiones» (véase ibíd.).

23. El análisis más completo se debe a D. L. Snellgrove, *The Nine Ways of Bon*. Véase también G. Tucci, *op. cit.*, págs. 291 y sigs.; A. M. Blondeau, *op. cit.*, págs. 310 y sigs.

dos principios radicalmente opuestos. El influjo indio es evidente en las dos primeras cosmogonías. Según la tercera, en el principio existía únicamente una pura potencialidad entre el ser y el no ser, que, sin embargo, se designa como «Creado, Señor del Ser». De este «Señor» emanan dos luces, blanca y negra, que engendran dos «hombres», uno blanco y otro negro. Este último, el «Infierno negro», semejante a una lanza, es la encarnación del no ser, principio de la negación, autor de todos los males y de todas las calamidades. El hombre blanco, que se proclama a sí mismo «Señor que ama la existencia», es la encarnación del Ser y principio de cuanto es bueno y positivo en el mundo. Gracias a él son venerados los dioses por los hombres, y los primeros luchan contra los demonios y demás representantes del mal.[24] Esta concepción recuerda la teología zurvanita (véase § 213), transmitida probablemente por los maniqueos de Asia central.

Hemos de insistir una vez más en el carácter sincretista del *Bon*, tanto en su versión tradicional como en la «modificada». Como veremos enseguida, el lamaísmo asume y desarrolla el mismo proceso. En época histórica, la creatividad religiosa del genio tibetano parece marcada por el sincretismo.

315. Formacion y desarrollo del lamaismo

Según la tradición, el budismo habría sido establecido en el Tibet por el rey Srong-bstan sgam-po (620?-641), considerado posteriormente como una emanación de Buda Avalokiteshvara. Lo cierto es, sin embargo, que resulta difícil de precisar la aportación real de este soberano a la propagación de la Ley. Se sabe que, al menos en parte, seguía las antiguas prácticas religiosas. Parece seguro además que el mensaje budista era conocido, en determinados ambientes religiosos del Tibet, ya antes del siglo VII.

24. Veanse las fuentes resumidas en R. A. Stein, *Civilisation tibetaine*, pag. 209; G. Tucci, *op. cit.*, pags. 280-288

Como religión oficial, el budismo está atestiguado por vez primera en los documentos oficiales emitidos en el reinado de Khri-ston lde-bcan (755-797?). Este soberano, proclamado emanación de Mānjūsrī, invitó al Tibet a los grandes maestros indios Santirkshita, Kamalashīla y Padmasambhava.[25] Dos tendencias se disputaban la protección del rey: la «escuela india», que enseñaba una vía progresiva de liberación, y la «escuela china», que proponía técnicas cuyo objetivo era la iluminación instantánea (*chang*, japonés *zen*). Después de asistir a la presentación y defensa de sus métodos respectivos (792-794), el rey eligió la tesis india. Esta famosa controversia tuvo lugar en el monasterio Bsamyas, fundado por Khri-ston a comienzos de su reinado, y que sería el primero de una larga serie de establecimientos monásticos que se irían fundando a lo largo de varios siglos. Khri-ston asignó también diversas propiedades a los monasterios, iniciando de este modo el proceso que desembocaría en la teocracia lamaísta.

Sus sucesores reforzaron el budismo como religión oficial. Durante el siglo IX los monjes gozaban de una situación privilegiada dentro de la jerarquía política y recibieron propiedades cada vez más importantes. El rey Ral-pa-čan (815-838) provocó, por su exceso de celo en favor de los monjes, la oposición de los nobles. Fue asesinado; su hermano, que le sucedió (838-842), desencadenó una violenta persecución contra los budistas; según las crónicas tardías, era un enérgico defensor del *Bon*. Pero también él fue asesinado; después de su muerte, el país, atomizado en principados que se enfrentaban constantemente, se hundió en la anarquía. Durante más de un siglo pesó una tajante prohibición sobre el budismo. Fueron profanados los templos, amenazados de muerte los monjes, obligados a casarse o a abrazar el *Bon*. Las instituciones eclesiásticas fueron aniquiladas y las bibliotecas destruidas. Pero sobrevivió un cierto número de monjes solitarios, especialmente en las provincias marginales. Este

25. En torno a este último se desarrolló toda una mitología, le fue atribuida la conversión del Tibet, y algunos le consideran como el segundo Buda; véase su fabulosa biografía traducida por G. C. Toussaint, *Le dict de Padma*.

período de persecución y anarquía favoreció la difusión de la magia y de las prácticas tántricas de tipo orgiástico.

Hacia el año 970, Ye-çes'od, un rey budista del Tibet occidental, envió a Rin c'en bzan po (958-1055) a Cachemira en busca de maestros indios. Con él se inicia la segunda difusión del budismo. Rin c'en organizó una escuela y procedió a la traducción de los textos canónicos y a la revisión de las antiguas traducciones.[26] En 1042 llegó al Tibet occidental un gran maestro tantrista, Atīśa, que inició a Rin c'en, ya anciano, y a algunos de sus discípulos, entre ellos a Brom-ston, que se convirtió en el más autorizado representante de la tradición comunicada por Atīśa. Lo que se produjo realmente fue una verdadera restauración de las estructuras originales del budismo, que impuso una estricta conducta moral a los monjes, el celibato, la ascesis, los métodos tradicionales de meditación, etc. Adquiere entonces una importancia considerable el *guru*, lama (*bla-ma*) en tibetano. Esta reforma de Atīśa y sus sucesores sienta las bases de lo que más tarde será la escuela de los «virtuosos», *gelugpa* (*Dgelugs-pa*). Pero algunos religiosos, fieles a Padmasambhava, no aceptaron esta reforma. Con el tiempo se definirían como los «antiguos», *nyingmapa* (*Rñin-ma-pa*).

Entre los siglos XI y XIV se suceden una serie de grandes maestros espirituales, creadores de nuevas «escuelas» y fundadores de monasterios que habrían de hacerse célebres. Los monjes tibetanos viajan por la India, Cachemira y Nepal en busca de *gurus* famosos, con la esperanza de ser iniciados en los misterios (especialmente tántricos) de la liberación. Es la época de los *yogins*, místicos y magos famosos, como Naropa, Marpa, Milarepa. Inspiran y organizan diferentes «escuelas», algunas de las cuales se escindirán en ramas diversas con el paso del tiempo. Sería inútil enumerarlas; basta citar los nombres de Tsong-kha-pa (1359-1419), enérgico reformador en la línea de Atīśa y

26. Sentó también las bases del gran *corpus*: los cien volúmenes del *Kanjur* (que contienen los discursos de Buda) y los doscientos veinticinco del *Tanjur* (traducciones de los comentarios y tratados sistemáticos compuestos por los autores indios).

fundador de una escuela que habría de tener un gran futuro, cuyos adeptos reciben el nombre de «nuevos» o de «virtuosos» (*gelugpa*). El tercer sucesor de Tsong-kha-pa asumió el título de Dalai Lama (1578). Bajo el quinto Dalai Lama (1617-1682), los *gelugpa* lograron imponerse definitivamente. A partir de entonces y hasta nuestros días, el Dalai Lama es reconocido como único jefe religioso y político del país. Los recursos de los monasterios y el gran número de los monjes han asegurado la fuerza y la estabilidad de la teocracia lamaica.

En cuanto a los «antiguos», los *nyingmapa*, aparte de la transmisión oral ininterrumpida de la doctrina, reconocen las revelaciones obtenidas por la inspiración extática de un religioso eminente o conservadas en libros de los que se supone que han permanecido «ocultos» durante las persecuciones y que han sido «descubiertos» ulteriormente. Al igual que entre los *bon-po*, la gran época del descubrimiento de textos se extiende entre los «antiguos» desde el siglo XI hasta el XIV. Un monje extremadamente bien dotado y de espíritu emprendedor, Klon'chen (siglo XIV), organizó el conjunto de las tradiciones *nyingmapa* en un sistema teórico bien articulado. Paradójicamente, el verdadero renacimiento de los «antiguos» se inicia a partir del siglo XVII. Sin embargo, pese a las diferencias de orden filosófico y más especialmente de la variedad de rituales, no se produjo una verdadera ruptura entre los «antiguos» y los «nuevos». Durante el siglo XIX se precisó un movimiento de tipo ecléctico que apuntaba a la integración de todas las «escuelas» budistas tradicionales.

316. Doctrinas y prácticas lamaicas

Los tibetanos no se tienen por innovadores en lo que concierne a la doctrina. Pero es necesario tener en cuenta el hecho de que, «mientras que el budismo desaparecía en la India a comienzos del siglo XIII, dejando tras de sí únicamente 105 textos, siguió difundiéndose en el Tibet en una tradición viva».[27] Los primeros misioneros

27. A. M. Blondeau, *op. cit.*, pág. 271.

budistas llegaron después de que en la India triunfara el Gran Vehículo (Mahāyāna; véanse §§ 187 y sigs.). Las escuelas dominantes eran el Mādhyamika, la «Vía Media» fundada por Nāgārjuna (siglo III), la Yogāchara o Vijñanaváda establecida por Asanga (siglo IV-V) y finalmente el Tantra o Vajrayāna (el «Vehículo de Diamante»). Durante los cinco siglos siguientes, todas las escuelas enviaron sus representantes al Tibet y concurrieron a la formación del lamaísmo.

Simplificando las cosas, podríamos decir que los «reformados» *gelugpa* siguen las enseñanzas de Nāgārjuna, recurriendo a la lógica y la dialéctica como medio para realizar el vacío y, de este modo, alcanzar la salvación (véase vol. II, págs. 264 y sigs.), mientras que los «antiguos» se atienen ante todo a la tradición fundada por Asanga, que atribuía una importancia decisiva a las técnicas yóguicas de meditación. Hemos de precisar, sin embargo, que esta distinción no implica desprecio hacia la dialéctica entre los «antiguos» ni la ausencia del yoga en las enseñanzas de los «reformados». En cuanto a los ritos tántricos, si bien son practicados en especial por los *nyingmapa*, no eran ignorados por los *gelugpa*.

En resumen, los religiosos podían elegir entre una vía inmediata y una vía progresiva. Pero tanto una como otra daban por supuesto que el Absoluto (= la Vacuidad) no puede ser alcanzado sino a condición de suprimir las «dualidades»: sujeto (pensante)-objeto (pensado), mundo fenoménico-realidad última, *samsāra-nirvāna*. Según Nāgārjuna, hay dos modos de verdad: la verdad relativa, convencional (*samvritti*), y la verdad absoluta (*paramāntha*). En la perspectiva de la primera, el mundo fenoménico, aunque ontológicamente irreal, existe de modo totalmente convincente en la experiencia del hombre ordinario. En la perspectiva de la verdad absoluta, el espíritu descubre la irrealidad de todo cuanto parece existir, pero esta revelación es verbalmente inexpresable. Tal distinción entre las dos verdades —convencional y absoluta— permite preservar el valor de la conducta moral y de la actividad religiosa de los fieles laicos.

Las dos especies de verdad están en relación con las distintas categorías de seres humanos. Ciertamente, todos poseen en estado potencial la naturaleza búdica, pero la realización de ésta depende

de la ecuación kármica de cada individuo, resultado de sus innumerables existencias anteriores. Los fieles laicos, condenados a la verdad convencional, se esfuerzan por acumular méritos mediante donativos a los monjes y a los pobres, con prácticas rituales y peregrinaciones, recurriendo a la recitación de la fórmula *om mani padme hūm*. Para ellos, «lo que importa sobre todo es el acto de fe en la recitación, fe que permite una especie de concentración y un desdibujamiento del yo».[28] En cuanto a los religiosos, su situación difiere conforme al grado de su perfección espiritual. Algunos monjes comparten todavía la perspectiva de la verdad convencional. Otros, al elegir el método rápido de la iluminación, se esfuerzan por realizar la identificación de lo absoluto y lo relativo, del *samsāra* y del *nirvāna*, lo que equivaldría a captar experimentalmente la realidad última, la Vacuidad. Algunos proclaman a través de un comportamiento excéntrico y hasta aberrante que ya han trascendido las «dualidades» falaces de la verdad convencional.

Al igual que en la India (véase § 312), son especialmente las diversas escuelas tántricas las que aplican y transmiten, en el mayor secreto, las técnicas de meditación y los ritos encaminados a realizar la *coincidentia oppositorum* a todos los niveles de la existencia. Pero todas las escuelas tibetanas aceptan los conceptos fundamentales del budismo *mahāyāna*, y en primer lugar la idea de que la Alta Ciencia (*prajnā*), principio femenino y pasivo, está íntimamente ligada a la Práctica, o «Medio» (*upāya*), principio masculino y activo; gracias precisamente a la «práctica» puede manifestarse la «sapiencia». Su unión, obtenida por el monje como fruto de meditaciones y ritos específicos, gratifica con la Gran Felicidad (*mahāsukha*).

Rasgo característico del lamaísmo es la importancia capital del *guru*. Ya en la India brahmánica e hinduista, al igual que en el budismo primitivo, el maestro era tenido por padre espiritual del discípulo. Pero el budismo tibetano eleva al *guru* a una posición casi divina, ya que confiere la iniciación al discípulo, le explica el sentido

28. R. A. Stein, *Civilisation tibétaine*, pág. 143. Gracias a los méritos acumulados durante esta vida, los laicos esperan una reencarnación en un estado superior.

esotérico de los textos, le comunica un *mantra* secreto y todopoderoso. El maestro busca ante todo averiguar cuál es la «pasión dominante» del neófito, a fin de descubrir cuál es su divinidad tutelar y, en consecuencia, la especie de tantra que le conviene.

En cuanto al discípulo, la fe en su *guru* debe ser absoluta. «Venerar un solo pelo del maestro es un mérito mayor que venerar a todos los budas de los tres tiempos (pasado, presente y futuro).»[29] Durante la meditación, el discípulo se identifica con su maestro, que a su vez está identificado con la divinidad suprema. El maestro somete a su discípulo a numerosas pruebas, a fin de descubrir los quilates y los límites de su fe. Marpa llevó al borde de la desesperación a su discípulo Milarepa con humillaciones, insultos y golpes, pero no logró quebrantar su fe. Colérico, injusto y brutal, Marpa se sintió hasta tal punto conmovido por la fe de su discípulo, que muchas veces se retiraba para llorar a escondidas.[30]

La actividad religiosa de los monjes consiste esencialmente en una serie de ejercicios espirituales de tipo yóguico-tántrico, entre los que la meditación es el más importante. El religioso puede utilizar ciertos objetos materiales como soporte[31] de la meditación: imágenes de las divinidades, *mandala*, etc. Pero, al igual que ocurre en la India, y sobre todo en el tantrismo (véase § 313), las divinidades representadas han de ser interiorizadas, es decir, «creadas» y proyectadas como sobre una pantalla por el monje. Se obtiene en primer lugar el «vacío», del que, a partir de una sílaba mística, emerge la divinidad. El monje se identifica luego con esa divinidad. «Se obtiene así un cuerpo divino, luminoso y vacío, indisolublemente fundido en la divinidad; a través de ésta se participa en la Vacuidad.» Es ahora cuando la divinidad está realmente presente. «Se cuenta, por ejemplo, para probarlo que, después de tal evocación mediante la meditación, las divinidades representadas sobre

29. Texto cit. por R. A. Stein, *op. cit.*, pag. 145.

30. Vease la admirable biografia traducida por J. Bacot, *Le poete tibetain Milarepa*.

31. Todos los monasterios cuentan con celdas especiales para el retiro y las meditaciones de los monjes.

una pintura salieron de ésta, dieron una vuelta y retornaron a ella; se pudo comprobar después que sus vestimentas y accesorios se hallaban en desorden sobre la pintura. La contemplación del maestro Bodhisattva en Samye fue tan intensa que hizo a las divinidades "objetivamente" presentes a los ojos de todo el mundo: las estatuas salieron del templo, dieron una vuelta y retornaron a su lugar.»[32]

Algunas meditaciones requieren el dominio de las técnicas del Hathayoga (véase § 143), entre ellas la producción de calor (*gtum-mo*), que permite a los ascetas secar sobre su cuerpo desnudo y en medio de la nieve, durante una noche de invierno, un gran número de lienzos humedecidos.[33] Otras meditaciones del monje persiguen la obtención de los poderes yóguicos (*siddhi*; véase § 195) al estilo de los faquires, entre ellos el paso de su «espíritu» al cuerpo de un muerto o, dicho de otro modo, la animación de un cadáver. La más terrorífica meditación, el *gčod* («cortar»), consiste en ofrecer la propia carne a los demonios para que la devoren. «La potencia de la meditación hace surgir una diosa sable que salta sobre la cabeza de quien presenta el sacrificio, lo decapita y despedaza; entonces los demonios y las fieras salvajes se precipitan sobre los restos palpitantes, devoran la carne y beben la sangre. Las palabras pronunciadas hacen alusión a ciertos *jātakas* en los que se narra cómo Buda, durante una de sus anteriores encarnaciones, entregó su carne a los animales hambrientos y a los demonios antropófagos.»[34]

Esta meditación recuerda el desmembramiento iniciático del futuro chamán por los demonios y las almas de los antepasados. No

32. R. A. Stein, *op. cit.*, pag. 151.

33 Se trata de tecnicas arcaicas, atestiguadas ya en la India antigua (vease *tapas*; § 78), especificas de los chamanes; vease M. Eliade, *Le chamanisme*, pags. 370 y sigs., 412 y sigs., *Mythes, rêves et mysteres*, pags. 124 y sigs., 196 y sigs.

34. R. Bleichsteiner, *L'Eglise Jaune*, pags. 194-195; M. Eliade, *Le chamanisme*, pag 385. «La practica del *gscod* no puede ser sino resultado de una larga preparacion espiritual; se reserva al discipulo particularmente fuerte, pues de lo contrario sucumbiria a las alucinaciones que el mismo ha provocado y perderia la razon. A pesar de las precauciones tomadas por los maestros, ello ocurre a veces, segun parece» (M. A. Blondeau, *op. cit.*, pag. 284).

es éste, por otra parte, el único caso de integración, en el lamaísmo, de creencia y técnicas chamánicas. Algunos lamas-hechiceros luchan entre sí por medios mágicos, exactamente igual que hacen los chamanes siberianos. Los lamas dan órdenes a la atmósfera, exactamente igual que hacen los chamanes; vuelan por los aires, etc.[35] Sin embargo, a pesar de su estructura chamánica, las meditaciones terroríficas de los monjes tibetanos incorporan significaciones y valores espirituales de un nivel completamente distinto. La «contemplación del propio esqueleto», ejercicio específicamente chamánico, tiene dentro del lamaísmo el fin de alcanzar la experiencia extática de la irrealidad del mundo y del yo. Por no citar sino un ejemplo, el monje debe verse como «un esqueleto blanco, luminoso y enorme del que brotan llamas tan altas que llenan el vacío y el universo».[36]

317. Ontología y fisiología mística de la luz

Esta capacidad de asimilar y revalorizar diversas tradiciones, quizá indígenas y arcaicas o extranjeras y recientes, constituye uno de los rasgos característicos del genio religioso tibetano. Es posible apreciar los resultados de este sincretismo examinando algunas concepciones y ritos referentes a la luz. Ya hemos subrayado la importancia de la luz al presentar el mito de la cuerda *mu* y ciertas cosmogonías autóctonas o pertenecientes al *Bon*. Giuseppe Tucci considera la importancia atribuida a la luz («lo mismo en cuanto principio generador que como símbolo de la realidad suprema o como revelación visible, perceptiva, de esa luz, de la que todo procede y que está presente en nosotros mismos»)[37] como la característica fundamental de la experiencia religiosa tibetana. Para todas las escuelas lamaicas, el

35. Véase R. Bleichsteiner, *op. cit.*, págs. 187 y sigs., 224 y sigs.; *Le chamanisme*, pág. 387. La biografía de Padmasambhava abunda en rasgos chamánicos; véase *Le chamanisme*, pág. 383.

36. Lama Kasi Dawa-Samdup y W. Y. Evans Wentz, *Tibetan Yoga and Secret Doctrines*, págs. 223 y sigs.

37. G. Tucci, *Les religions du Tibet*, pág. 97.

Espíritu (*sems*) es luz, y esta identidad constituye la base de la soteriología tibetana.[38]

Pero hemos de recordar que, en la India, la luz era considerada como la epifanía del espíritu y de la energía creadora a todos los niveles cósmicos, y ello a partir ya del Rigveda (véase § 81). La homología divinidad-espíritu-luz-*semen virile* aparece claramente articulada en los *Brāhmanas* y en las Upanishads.[39] La aparición de los dioses y el nacimiento o la iluminación de un salvador (Buda, Mahavira) se manifiestan mediante una profusión de luz sobrenatural. Para el budismo Mahāyāna, el espíritu (= el pensamiento) es «naturalmente luminoso». Por otra parte, es conocida la importancia de la luz en las teologías iranias (véase § 215). De ahí podemos deducir razonablemente que la identidad entre espíritu (*sems*) y luz, tan importante en el lamaísmo, sería consecuencia de las ideas llegadas desde la India e, indirectamente, del Irán. Pero conviene examinar el proceso de reinterpretación y de revalorización que experimenta dentro del lamaísmo un mito prebudista sobre el origen del hombre a partir de la luz.

Según una tradición antigua, la «luz blanca» dio origen a un huevo, del que surgió el hombre primordial. Una segunda versión relata que el ser primordial tuvo su origen en el vacío y que irradiaba luz. Finalmente, otra tradición explica cómo se realizó el paso del hombre-luz a los seres humanos actuales. En el principio, los hombres eran asexuados y carecían de impulsos sexuales; portaban la luz en sí mismos y la irradiaban. No existían ni el sol ni la luna. Cuando se despertó el instinto sexual, aparecieron los órganos sexuales y se manifestaron también en el cielo el sol y la luna. Al principio, los hombres se multiplicaban de la siguiente manera: la luz que emanaba del cuerpo del macho penetraba, iluminaba y fecundaba la matriz de la mujer. El instinto sexual se satisfacía únicamente por la vista. Pero los hombres degeneraron y empezaron

38. Ibíd., pág. 98; véase también ibíd., págs. 110 y sigs., 125 y sigs.

39. Véase nuestro estudio «Expériences de la lumière mystique», recogido en *Méphistophélès et l'Androgyne*, págs. 27 y sigs.

a tocarse con las manos, hasta que por fin descubrieron la unión sexual.[40]

Según estas creencias, la luz y la sexualidad son dos principios antagónicos; cuando domina uno de ellos, el otro no puede manifestarse, y a la inversa. Esto equivale a decir que la luz está contenida (o más bien retenida) en el *semen virile*. Como acabamos de recordar, la consustancialidad del espíritu (divino), de la luz y del *semen virile* es con seguridad una concepción indoirania. Pero la importancia de la luz en la mitología y en la teología tibetanas (la cuerda *mu*, etc.) sugiere un origen autóctono para este tema antropogénico. Ello no excluye una reinterpretación ulterior, como fruto, probablemente, de influencias maniqueas.

En efecto, según el maniqueísmo, el hombre primordial, formado por cinco luces, fue vencido y devorado por los demonios de las tinieblas. A partir de entonces, las cinco luces están cautivas en los hombres, creaciones demoníacas, y sobre todo en el esperma (véase § 233). La luz quíntuple reaparece en una interpretación indotibetana del *maithuna*, unión ritual que imita el «juego» divino, pues no debe culminar en una emisión seminal (véase § 312). Comentando el *Guhyasamāja Tantra*, Chandrakirti y Ts'on Kapa insisten en este detalle: durante el *maithuna* se produce una unión de orden místico, fruto de la cual obtiene la pareja la conciencia nirvánica. En el hombre, esta conciencia nirvánica, llamada *bodhichitta*, «pensamiento de despertar», se manifiesta a través de una gota (*bindu*) —con la que en cierto modo se identifica— que desciende desde lo alto de la cabeza y llena los órganos sexuales con un chorro de quíntuple luz. Chandrakirti prescribe: «Durante la unión, hay que meditar sobre el *vajra* (miembro viril) y el *padma* (matriz) como si en su interior estuvieran llenos de quíntuple luz».[41] Parece evidente la influencia maniquea en la imagen de la

40. Ibíd., págs. 47 y sigs.

41. Texto citado por G. Tucci, «Some glosses upon Guhyasamāja», pág. 349. Recuérdese que, para el Mahāyāna, los elementos cósmicos —los *skandha* o los *dhātu*— se identifican con los Tathāgatas. Pero la realidad última de los Tathāgatas es la luz diversamente coloreada. «Todos los Tathāgatas son las cinco luces», escribe Chandrakirti (G. Tucci, *op. cit.*, pág. 348). Sobre este problema, véanse *Méphistophéles et l'Androgyne*, págs. 45 y sigs.; *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, págs. 133 y sigs.

quíntuple luz. Se señala otra analogía (pero que no implica necesariamente un préstamo) entre el precepto tántrico de no emitir el esperma y la prohibición maniquea de dejar embarazada a la mujer.

En el momento de la muerte, el «alma» de los santos y de los yoguis es arrebatada hacia la coronilla, como una flecha de luz, y desaparece por «el agujero del humo del cielo».[42] Para el común de los mortales, el lama abre un orificio en la coronilla del moribundo, a fin de facilitar el vuelo del «alma». Durante la fase final de la agonía y a lo largo de muchos días después de la defunción, un lama lee a la intención del fallecido el *Bardo Thödol* (= el *Libro tibetano de la muerte*). El lama le avisa de que será bruscamente despertado por una luz cegadora; lo que entonces se produce realmente es el encuentro con su propio yo, que es al mismo tiempo la realidad última. El texto ordena al difunto: «No te dejes intimidar ni aterrorizar, ya que no es otra cosa que el esplendor de tu propia naturaleza». Y prosigue el texto: los sonidos como de truenos y otros fenómenos terroríficos «no pueden en modo alguno dañarte. Eres incapaz de morir. Basta con que reconozcas que estas apariciones son tus propias formas de pensamiento. Reconoce que todo esto viene a ser el *bardo* (es decir, el estado intermedio)».[43] Sin embargo, condicionado por su situación kármica, el difunto no acierta a poner en práctica estos consejos. Si bien percibe sucesivamente unas luces puras —que representan la liberación, la identificación con la esencia de Buda— el difunto se deja atraer por las luces impuras, que simbolizan una forma cualquiera de postexistencia o, dicho de otro modo, el retorno a la tierra.[44]

Todo hombre tiene su oportunidad de alcanzar la liberación en el momento de su muerte; le bastará con reconocerse en la clara luz que experimenta en ese mismo momento. La lectura en voz alta del

42. Este rito de la expulsión del alma por la coronilla se llama aún «apertura de la puerta del cielo» (véase R. A. Stein, «Architecture et pensée religieuse en Extrême-Orient», pág. 184; véase también M. Eliade, «Briser le toit de la maison», págs. 136 y sigs.).

43. W. Y. Evans-Wentz, *The Tibetan Book of the Dead*, pág. 106.

44. Después de las luces blanca y azul, verá las luces amarilla, roja y verde, y finalmente todas las luces juntas; véase ibíd., págs. 110-130; véanse también págs. 173-177, así como *Tibetan Yoga and Secret Doctrines*, págs. 237 y sigs.

Libro de la Muerte constituye una última llamada, pero siempre será el difunto el que decidirá su propia suerte. Nadie más que él habrá de tener la decisión de elegir la clara luz y la fuerza de resistir a las tentaciones de la postexistencia. Dicho de otro modo: la muerte ofrece una nueva posibilidad de ser iniciado; pero esta iniciación implica, como cualquier otra iniciación, una serie de pruebas que el neófito debe afrontar y superar. La experiencia *post mortem* de la luz constituye la última y quizá la más difícil de esas pruebas iniciáticas.

318. Actualidad de ciertas creaciones religiosas tibetanas

El *Bardo Thödol* es, ciertamente, el texto religioso tibetano mejor conocido en el mundo occidental. Traducido al inglés y publicado en 1928, a partir de 1960 se ha convertido en una especie de libro de cabecera de numerosos jóvenes. Este fenómeno es significativo para la historia de la espiritualidad occidental contemporánea. Se trata de un texto profundo y difícil, sin parangón en cualquier otra literatura religiosa. El interés que suscita, no sólo entre los psicólogos, los historiadores y los artistas, sino sobre todo entre los jóvenes, es de por sí sintomático. En efecto, viene a ser indicio de la desacralización casi total de la muerte en las sociedades occidentales contemporáneas y, a la vez, del deseo exasperado de revalorizar —religiosa o filosóficamente— el acto que pone término y a la vez cuestiona la existencia humana.[45]

De proporciones más modestas, pero no menos significativas, es la popularidad creciente de Shambalá, país misterioso en el que, según la tradición, se conservaron los textos del *Kālachakra*.[46] Hay nu-

45. Este éxito de una «tanatología» exótica en el mundo occidental podría compararse con la rápida difusión de la danza de los esqueletos, que, según B. Laufer, sería de origen tibetano.

46. Esta escuela tántrica, aún insuficientemente estudiada, pasó, hacia el año 960, del Asia central a Bengala y Cachemira. Sesenta años más tarde, el Kālachakra —literalmente, «la rueda del tiempo»— fue introducido en el Tibet, junto con su sistema específico de medida del tiempo y sus implicaciones astrológicas. Véanse H. Hoffman. *The Religions of Tibet*, págs. 126 y sigs.; íd., «Kālachakra Studies I», *passim*.

merosas guías para llegar a Shambalá, redactadas por los lamas, pero se trata más bien de una geografía mítica. En efecto, los obstáculos descritos en las guías (montañas, ríos, lagos, desiertos, monstruos diversos) recuerdan los itinerarios hacia los países fabulosos de los que hablan la mitología y el folclore de los más diversos ámbitos. Aún más: algunos autores tibetanos afirman que es posible llegar a Shambalá al término de un viaje efectuado en sueños o en éxtasis.[47] También en este caso, la fascinación del viejo mito de un país *paradisíaco* y a la vez *real* revela una nostalgia característica de las sociedades occidentales desacralizadas. No hay más que recordar el éxito espectacular de la mediocre novela *Horizonte perdido* y de la película que inspiró.

Después del *Bardo Thödol*, la única obra tibetana que ha conocido un cierto éxito en Occidente ha sido la *Vida de Milarepa*, compuesta hacia finales del siglo XII y traducida al francés por J. Bacot en 1925 y al inglés por Ewans-Wentz en 1938. Es lamentable que la obra poética del mismo Milarepa (1052-1135) empiece apenas a ser conocida. La primera traducción completa ha sido publicada en 1962.[48] Tanto la vida como los poemas de Milarepa presentan un interés excepcional. Este mago, místico y poeta, es una admirable manifestación del genio religioso tibetano. Milarepa empieza por adquirir el dominio de la magia a fin de vengarse de su tío; después de un duro y prolongado aprendizaje junto a Marpa, se retira a una gruta, alcanza la santidad y conoce la bienaventuranza de un «liberado en vida». En sus poemas, que se harán célebres cuando sean traducidos por otros poetas, renueva la técnica de los cantos (*doha*) de los tantristas indios, que adapta a la canción indígena. «Lo hizo ciertamente por gusto, pero también con la idea de divulgar de este modo el pensamiento budista, de hacerlo más comprensible e introducirlo en los cantos populares.»[49]

47. Véase E. Bernbaum, *The Way to Shambala*, págs. 205 y sigs.

48. *The Hundred Thousand Songs of Milarepa* (trad. y notas de Garma C. C. Chang).

49. R. A. Stein, *Civilisation tibetaine*, pág. 223.

Finalmente, es probable que la *Epopeya de Gesar* sea pronto descubierta no sólo por los comparatistas, sino también por el público culto. Si bien parece que la redacción definitiva tuvo lugar en el siglo XIV, el más antiguo ciclo épico está atestiguado tres siglos antes. El tema central es la transformación del héroe. A través de numerosas pruebas, el muchacho torpe y malvado se convierte en un guerrero invencible y finalmente en el glorioso soberano Gesar, vencedor de los demonios y de los reyes de las cuatro direcciones del mundo.[50]

Hemos recordado el eco que han tenido en Occidente algunas creaciones religiosas tibetanas; lo hemos hecho porque, a consecuencia de la ocupación china, un gran número de monjes y eruditos tibetanos se encuentra dispersos por todo el mundo. Esta diáspora podría, con el tiempo, modificar radicalmente y hasta borrar la tradición religiosa tibetana. Pero, por otra parte, la enseñanza oral de los lamas podría producir en Occidente un efecto semejante al éxodo de los sabios bizantinos cargados de preciosos manuscritos después de la caída de Constantinopla.

La síntesis religiosa tibetana presenta una cierta analogía con el hinduismo medieval y con el cristianismo. En los tres casos se trata del encuentro entre una *religión tradicional* (es decir, de una sacralidad de estructura cósmica), una *religión de salvación* (el budismo, el mensaje cristiano, el vishnuismo) y una *tradición esotérica* (tantrismo, gnosticismo, técnicas mágicas). La correspondencia resulta aún más llamativa entre el Occidente medieval dominado por la Iglesia romana y la teocracia lamaica.

50. Ibíd., pags. 239 y sigs.; íd., *L'Épopée et le barde*, págs. 543 y sigs., y *passim*.

Bibliografía crítica

241. Debemos una buena introducción general a la prehistoria y la protohistoria de las religiones de Eurasia septentrional a Karl Jettmar, en I. Paulson, A. Hultkrantz y K. Jettmar, *Les religions arctiques et finnoises*, París, 1965, págs. 289-340. Para una presentación histórica de las culturas de Asia central, véase M. Bussagli, *Culture e civiltà dell'Asia Centrale*, Roma, 1970, especialmente págs. 27 y sigs. (los orígenes de las culturas nómadas), 64 y sigs. (orígenes y caracteres de las culturas sedentarias), 86 y sigs. (de la fase sítica al período «hunosarmático»); esta obra incorpora excelentes bibliografías críticas. Véanse también K. Jettmar, *Los pueblos de la estepa euroasiática*, Barcelona, 1965; íd., «Mittelasien und Siberien in vortürkischer Zeit», en *Handbuch der Orientalistik* 1 Abt. V, Bd. 5, Leiden-Colonia, 1966, págs. 1-105; S. I. Rudenko, *Frozen Tombs of Siberia: The Pazyryk Burial of Iron Age Horsemen*, Los Ángeles, 1970 (edición rusa de 1953); E. Tryjarski, «On the Archaeological Traces of Old Turks in Mongolia», *East and West*, Roma, 1971, págs. 121-135; L. I. Albaum y R. Brentjes, *Wächter des Goldes. Zur Geschichte und Kultur mittelasiatischer Völker vor dem Islam*, Berlín, 1972.

No ha sido superada la síntesis de René Grousset, *L'Empire des Steppes: Attila, Gengis Khan, Tamerlan*, París, 1948. Véase también F. Altheim y R. Stiehl, *Geschichte Mittelasien in Altertum*, Berlín, 1970; F. Altheim, *Attila und die Hunnen*, Baden-Baden, 1951 (traduc-

ción francesa en 1953); íd., *Geschichte der Hunnen*, 4 vols., Berlín, 1959-1962; E. A. Thompson, *A History of Attila and the Huns*, Oxford, 1948; O. J. Maenchen-Helfen, *The World of the Huns. Studies in their History and Culture*, Berkeley, 1973: obra importante, sobre todo por la utilización de los documentos arqueológicos; bibliografía exhaustiva en págs. 486-578.

Sobre el simbolismo religioso y los argumentos mítico-rituales del lobo (transformación ritual en fiera, mito del depredador como ascendiente de un pueblo nómada, etc.), véase nuestro estudio «Les Daces et les loups» (1959), recogido en *De Zalmoxis à Gengis Khan*, París, 1970, págs. 13-30. «El primer antepasado de Gengis Khan era un lobo gris enviado del cielo, elegido por el destino; su esposa era una cierva blanca...» Así comienza la *Historia secreta de los mongoles*. Los t'u kiue y los uigures afirman que su antepasado fue una loba (*t'u kiue*) o un lobo. Según las fuentes chinas, los hsiung-nü descienden de una princesa y de un lobo sobrenatural. Entre los kara-kirgises está atestiguado un mito semejante. Otras versiones (tunguses, altaicos, etc.) hablan de la unión de una princesa y un perro; véanse las fuentes citadas por Freda Kretschmar, *Hundestammvater und Kerberos* I, Stuttgart, 1938, págs. 3 y sigs., 192 y sigs. Véanse también sir G. Clauson, «Turks and Wolfes», en *Studia Orientalia*, Helsinki, 1964, págs. 1-22; J. P. Roux, *Faune et Flore sacrées dans les sociétés altaïques*, París, 1966, págs. 310 y sigs.

Parece paradójico que un lobo se una a una cierva, pieza a la que dan caza más que a ninguna otra los depredadores. Pero los mitos de la fundación de un pueblo, de un Estado o de una dinastía utilizan el simbolismo de la *coincidentia oppositorum* (es decir, de una totalidad semejante a la unidad original) para subrayar que se trata de una nueva creación.

242. La obra del investigador finlandés Uno Harva, *Die religiöse Vorstellungen der altaischen Völker* (FF Communication 125; Helsinki, 1938) constituye la mejor presentación de conjunto (trad. francesa en 1959). Sobre los dioses del cielo, véase pags. 140 153; véase también M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, Cristiandad,

Madrid, 1981[2]. W. Schmidt reunió una considerable documentación etnográfica en los cuatro últimos volúmenes de su obra *Der Ursprung der Gottesidee* IX (1949): turcos y tártaros; X (1952): mongoles, tunguses, yukaghires; XI (1954); yakutos, sojotes, karagasses, jeniseis; XII (1955) págs. 1-613: presentación sintética de las religiones de los pueblos pastores de Asia central; págs. 761-899: comparación con los pueblos pastores de África. Para utilizar estos documentos ha de tenerse siempre en cuenta la idea central del P. Schmidt: la existencia de un *Urmonotheismus*. Véase, del mismo autor, «Das Himmelsopfer bei den asiatischen Pferdezüchtern», *Ethnos*, 7 (1942), págs. 127-148.

Sobre Tängri, véase la monografía de J. P. Roux, «Tängri. Essai sur le Ciel-Dieu des peuples altaïques», *RHR*, 149 (1956), págs. 49-82; 150 (1957), págs. 27-54, 173-212; «Notes additionnelles à Tängri, le Dieu-Ciel des peuples altaïques», ibíd., 154 (1958), págs. 32-66. Véase también, del mismo autor, «La religion des Turcs de l'Orkhon des VIIe et VIIIe siècles», ibíd., 160 (1962) págs. 1-24.

Sobre la religión de los mongoles se consultará sobre todo N. Pallisen, *Die alte Religion der Mongolischen Völker* (Micro-Bibliotheca Anthropos 7; Friburgo 1953). Walther Heissig, «La religión de la Mongolie», en G. Tucci y W. Heissig, *Les religions du Tibet et de la Mongolie*, París, 1973, págs. 340-490, presenta la religión popular y el lamaísmo entre los mongoles. El autor cita abundantemente los textos publicados y traducidos en su importante obra *Mongolische volksreligiöse und folkloristischen Texte*, Wiesbaden, 1966.

Sobre la religión de los hunos, véase O. J. MaenchenHelfen, *The World of the Huns*, págs. 259-296, especialmente págs. 267 y sigs. (chamanes y visionarios), 280 y sigs. (máscaras y amuletos).

243. Sobre la cosmología, véanse Uno Harva, *Die relig. Vorstellungen*, págs. 20-88; M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, París 1968[2], págs. 211-222; I. Paulson, *Les religions arctiques et finnoises*, págs. 37-46, 202-229; J. P. Roux, «Les astres chez les Turcs et les Mongols», *RHR* (1979), págs. 153-192 (plegarias dirigidas al sol en págs. 163 y sigs.).

No parece que la tierra jugara un papel importante como divinidad; no era representada mediante ídolos ni le eran ofrecidos sacrificios (véase Harva, *op. cit.*, págs. 243-249). Entre los mongoles, Ötügen, la diosa de la tierra, designaba originalmente la patria de que se consideraban oriundos los mongoles (véase ibíd., pág. 243). Véanse también E. Lot-Falck, «À propos d'Atüngän, déesse mongole de la terre», *RHR*, pág. 149 (1956), págs. 157-196; W. Heissig, «Les religions de la Mongolie», págs. 470-480: culto de la tierra y culto de las alturas.

244. Sobre el mito de la «inmersión cosmogónica», véase nuestro estudio «Le Diable et le Bon Dieu: la préhistoire de la cosmogonie populaire roumaine», en *De Zalmoxis a Gengis Khan*, págs. 80-130. Las versiones de los pueblos eurasiáticos han sido presentadas y analizadas por W. Schmidt en *Ursprung der Gottesidee* IX-XII; véase la propuesta de síntesis en el vol. XII, págs. 115-173 de la misma obra. Conviene añadir que no siempre estamos de acuerdo con el análisis histórico y las conclusiones de este autor.

Sobre Erlik, dios de la muerte en las inscripciones paleoturcas, véase Annemarie v. Gabain, «Inhalt und magische Bedeutung der alttürkischen Inschriften», *Anthropos*, 48 (1953), págs. 537-556, especialmente págs. 540 y sigs.

245. Sobre los diferentes chamanismos —en Asia septentrional y central, en América del sur y del norte, en el sureste asiático y Oceanía, en el Tibet, China y entre los indoeuropeos—, véase nuestra obra *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, París, 1968[2]. Los seis primeros capítulos (págs. 21-210) están dedicados a los chamanismos centroasiáticos y siberianos. Entre las obras importantes aparecidas después de la publicación de nuestro libro hemos de señalar: V. Dioszegi (comp.), *Glaubenswelt und Folklore der siberischen Völker*, Budapest, 1963: nueve estudios sobre el chamanismo; C. M. Edsman (comp.), *Studies in Shamanism*, Estocolmo, 1967; A. L. Siikala, *The Rite Technique of the Siberian Shaman*, FF Communication, 220, Helsinki, 1978.

Para una presentación general, véase U. Harva, *Rel. Vorstell.*, págs. 449-561. Wilhelm Schmidt resumió sus concepciones sobre el chamanismo de los pastores centroasiáticos en *Ursprung der Gottesidee* XII, 1955, págs. 615-759. Véanse también J. P. Roux, «Le nom du chaman dans les textes turco-mongols», *Anthropos*, 53 (1958), págs. 133-142; íd., «Éléments chamaniques dans les textes pré-mongols», ibíd., págs. 440-456; W. Heissig, *Zur Frage der Homogenitat des ostmongolischen Schamanismus*, Collectanea Mongolica, Wiesbaden, 1966; íd., «Chamanisme des Mongols», en *Les religions de la Mongolie*, págs. 351-372; «La répression lamaïque du chamanisme», en ibíd., págs. 387-400.

Sobre las enfermedades y los sueños iniciáticos de los futuros chamanes, véanse M. Eliade, *Le chamanisme*, págs. 44 y sigs.; *Mythes, rêves et mystères*, París, 1957, págs. 101 y sigs. Lejos de ser neurópatas (como habían supuesto numerosos investigadores desde Krivushapkin en 1861 hasta Ohlmarks en 1939), los chamanes se muestran, en el aspecto intelectual, superiores a su ambiente. «Son los principales custodios de la rica literatura oral; el vocabulario poético de un chamán comprende unos 12.000 términos, mientras que el lenguaje usual —el único que conoce el resto de la comunidad— sólo incluye unos 4.000. Los chamanes dan pruebas de una memoria y un dominio de sí mismos netamente superiores a la media. Son capaces de ejecutar su danza extática en el interior de una yurta abarrotada de asistentes, en un espacio estrictamente limitado, con unas vestiduras que incluyen unos 15 kg de hierro en forma de arandelas y otros objetos varios, sin tocar ni herir jamás a nadie» (*Mythes, rêves et mystères*, pág. 105).

El libro de G. V. Ksenofontov ha sido traducido al alemán por A. Friedrich y G. Buddruss, *Schamanengeschichten aus Siberien*, Munich, 1956.

Sobre la iniciación pública de los chamanes buriatos, véanse las fuentes citadas y resumidas en nuestra obra *Le chamanisme*, págs. 106-111, con bibliografía en pág. 106, nº 1.

246. Sobre los mitos referentes al origen de los chamanes, véanse L. Sternberg, «Divine Election in Primitive Religions», en Congrès

International des Américanistes, Compte-rendu de la XXIe session II, 1924, Goteburgo, 1925, págs. 472-512, especialmente págs. 474 y sigs.; M. Eliade, *Le chamanisme*, págs. 70 y sigs.

Sobre el sacrificio altaico del caballo, véase W. Radlov, Aus *Sibierien: lose Blätter aus dem Tagebuche eines reisenden Linguisten* II, Leipzig, 1884, págs. 20-50, resumido en M. Eliade, *Le chamanisme*, págs. 160-165. Véase ibíd., págs. 166-167, análisis histórico de las relaciones entre Tengere Kaira kan, Bai Ülgän y el sacrificio chamánico del caballo.

Sobre los descensos extáticos a los infiernos, véase M. Eliade, *Le chamanisme*, págs. 167-178, 181 y sigs. Véanse también J. P. Roux, *La mort chez les peuples altaïques anciens et médiévaux*, París, 1963; íd., «Les chiffres symboliques 7 et 9 chez les Turcs musulmans», *RHR*, 168 (1965), págs. 29-53.

Algunos pueblos conocen una división entre chamanes «blancos» y «negros», pero no siempre resulta fácil definir esta oposición. Entre los buriatos, la categoría innumerable de los semidioses se subdivide en *khans* negros, servidos por los «chamanes negros», y *khans* blancos, protectores de los «chamanes blancos». Pero ésta no es la situación primitiva; según los mitos, el primer chamán era «blanco»; el «negro» no apareció hasta más tarde; véase G. Sandschejew, «Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten», *Anthropos*, 27 (1927-1928), págs. 933-955; 28 (1928), págs. 538-560, 967-986, especialmente pág. 976. Sobre la morfología y el origen de esta división dualista, véase M. Eliade, *Le chamanisme*, págs. 157-160. Véanse también J. P. Roux, «Les êtres intermédiaires chez les peuples altaïques», en *Génies, Anges et Démons*, Sources Orientales, VIII, París, 1971, págs. 215-256; íd., «La danse chamanique de l'Asie centrale», en *Les danses sacrées*, Sources Orientales, VI, París, 1963, págs. 281-314.

247. Sobre el simbolismo de la indumentaria y el tambor chamánicos, véase M. Eliade, *Le chamanisme*, págs. 128-153.

Sobre la formación del chamanismo norasiático, véase ibíd., págs. 385-394. Sobre la función del chamanismo en la religión y la cultura, véase ibíd., págs. 395-397.

248. Los yukaghires, tchuktches, koryakos y gilyakos pertenecen al grupo lingüístico paleosiberiano. Los samoyedos, ostiakos y vogules hablan las lenguas uralianas. El grupo de los finougros comprende los fineses, tcheremises, votiakos, húngaros, etc.

Mención especial merece el libro de Uno Harva, *Die Religion der Tscheremissen*, FF Communication, 61, Poorvo, 1926. Debemos a Ivan Paulson una presentación general de las «Religiones de los asiatas septentrionales» y de las «Religiones de los pueblos fineses», en *Les religions arctiques et finnoises*, págs. 15-136, 147-261, con excelentes bibliografías.

Sobre el dios celeste Num, véase M. Castrén, *Reiseerinnerung aus den Jahren 1838-44* I, San Petersburgo, 1853, págs. 250 y sigs.; I. Paulson, «Les religions des Asiates septentrionaux», en *Les religions arctiques et finnoises*, págs. 61 y sigs.; R. Pettazzoni, *L'onniscienza di Dio*, Turín, 1955, págs. 379 y sigs.

Sobre los mitos de la inmersión cosmogónica, véase M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis Khan*, págs. 100 y sigs.

Sobre el chamanismo de los ugros, véase M. Eliade, *Le chamanisme*, págs. 182 y sigs. Para los estonianos, véase O. Loorits, *Grundzüge des estnischen Volksglauben* I, Lund, 1949, págs. 259 y sigs.; II, 1951, págs. 459 y sigs. Sobre el chamanismo lapón, véase L. Backman y A. Hultkrantz, *Stud ies in Lapp Shamanism*, Estocolmo, 1978.

Sobre los orígenes «chamánicos» de Väinämöinen y otros héroes del *Kalevala*, véase M. Haavio, *Väinämöinen, Eternel Sage*, FF Communication, 144, Helsinki, 1952.

Sobre el Señor de las fieras y los genios guardianes, protectores de la caza, véase I. Paulson, *Schutzgeister und Gottheiten des Wildes (der Jagdiere und Fische) in Nordeurasien. Eine religionsethnographische u. religionsphänomenologische Untersuchung jägerischer Glaubensvorstellungen*, Estocolmo, 1961. Véanse, del mismo autor, «Les religions des Asiates septentrionaux (tribus de Sibérie)» y «Les religions des peuples finnois», en *Les religions arctiques et finnoises*, pags. 70-102, 170-187; íd., «The Animal Guardian: A Critical and Synthetic Review», *RHR*, 3 (1964), págs. 202-219. Estas mismas concepciones aparecen entre los cazadores primitivos de América del Sur y del Norte,

de África, del Cáucaso, etc. Véase la bibliografía recogida por I. Paulson, «The Animal Guardian», nn. 1-12.

249. Las fuentes escritas han sido publicadas por C. Clemen, *Fontes historiae religionum primitivarum, praeindogermanicarum, indogermanicarum minus notarum*, Bonn, 1936, págs. 92-114; véanse también W. Mannhardt, *Letts-Prussische Götterlehre*, Riga, 1936; A. Mierzynsk, *Mithologiae lituanicae monumenta* I-II, Varsovia, 1892-1895: presentación y estudio de las fuentes hasta mediados del siglo XV. Sobre el estado de las cuestiones hasta 1952, véase H. Biezais, «Die Religionsquellen der baltischen Volker und die Ergebnisse der bisherigen Forschungen», *Arv* 9 (1953), págs. 65-128.

No hay una obra de conjunto sobre la religión de los baltos. Pueden verse presentaciones generales, redactadas desde perspectivas diferentes, en V. Pisani, «La religione dei Balti», en Tacchi Venturi, *Storia delle Religioni* II, Turín, 1971[6], págs. 407-461; M. Gimbutas, *The Balts*, Londres-Nueva York, 1963, págs. 179-204; J. Balys y H. Biezais, «Baltische Mythologi», en *WdM*, I (1965), págs. 375-454.

Se hallará una documentación considerable, sobre todo de carácter folclórico y etnográfico, junto con bibliografías exhaustivas, en las obras de H. Biezais, *Die Gottesgestalt der Lettischen Volksreligion*, Estocolmo, 1961 y *Die himmlischen Götterfamilie der alten Letten*, Upsala, 1972. Véanse también H. Usener, *Die Götternamen*, Frankfurt, 1948[3], págs. 79-122, 280-283; W. C. Jaskiewicz, «A Study in Lithuanian Mythology. Juan Lasicki's Samogitian Gods», *Studi Baltici*, 9 (1952), págs. 65-106.

Sobre Dievs, véase H. Biezais, en *WdM*, I (1965), págs. 403-405; íd., «Gott der Götter»: *Acta Academiae Aboensis, Ser. A. Humaniora* 40,2, Abo, 1971.

Perkūnas, letón Pērkons, viejoprusiano Percunis, deriva de una forma baltoeslava, *Perqūnos (véase el viejoeslavo Perunŭ) y se relaciona con el védico Parjanya, el albanés Perën-di y el germánico Fjorgyn. Sobre Perkūna, véase J. Balys, en *WdM*, I, págs. 431-434 y la bibliografía citada en ibíd., pág. 434. Sobre Pērkons, véase H. Biezais, *Die himmlische Götterfamilie der alten Letten*, págs. 92-179, especial-

mente págs. 169 y sigs.: estudio comparativo de los dioses indoeuropeos de la tormenta.

No son desconocidos los mitos cosmogónicos baltos. Hay un «árbol del sol» (= árbol cósmico) en medio del océano o situado hacia el oeste; el sol poniente cuelga de él su cinturón antes de entregarse al reposo.

Sobre Saule, diosa del sol, sobre sus hijos e hijas, así como sobre las bodas celestes, véase H. Biezais, *Die himmlische Götterfamilie der alten Letten*, págs. 183-538. Las hijas de Saule son semejantes a las diosas indoeuropeas de la aurora.

Sobre Laima, véase H. Biezais, *Die Hauptgöttinen der alten Letten*, Upsala, 1955, págs. 119 y sigs.: relaciones con la buena y la mala suerte; págs. 139 y sigs.: relaciones con Dios; págs. 158 y sigs.: con el sol. Como diosa del destino, Laima rige el nacimiento, el matrimonio, la opulencia de las cosechas, el bienestar de los animales: págs. 179-275. La interpretación de Biezais ha sido admitida por numerosos baltólogos; véase el informe de Alfred Gaters, en *Deutsche Literaturzeitung*, 78 (9 de septiembre de 1957), pero ha sido rechazada por el investigador estoniano Oskar Loorits; véase «Zum Problem det lettischen Schicksalgöttinen», *Zeitschrift für slavische Philologie* 26 (1957), págs. 78-103. El problema capital se reduce a valorar la medida en que las canciones populares (*daina*) representan documentos auténticos del antiguo paganismo letón. Según Péteris Šmits, los *daina* habrían florecido entre los siglos XII y XVI. Por el contrario, Biezais estima que los *daina* han conservado tradiciones religiosas mucho más antiguas; la «floración» del siglo XVI representa únicamente una nueva época de la creación poética popular (véase *op. cit.*, págs. 31 y sigs., 48 y sigs.). Otros investigadores han insistido igualmente en el hecho de que los *daina* son susceptibles de renovarse continuamente; véase A. Maceina, en *Commentationes Balticae* II, 1955. Pero Oskar Loorits estima que los *daina* son lo bastante recientes como para que se pueda asegurar que Laima no puede ser una antigua divinidad de origen indoeuropeo; su función de divinidad del destino es secundaria (*op. cit.*, pág. 82); Laima es una «divinidad inferior» y su función se limitaría, según Loorits, a facilitar el parto y bendecir

al recién nacido (pág. 93); en resumen, Laima es una manifestación secundaria, de tipo sincretista, igual que lo es la figura de la Virgen María en el folklore religioso letón (págs. 90 y sigs).

Recordemos, sin embargo, que el criterio cronológico no es prioritario cuando se trata de valorar no la edad de la *expresión literaria oral de una creencia, sino su contenido religioso.* Las diosas protectoras del parto y del recién nacido poseen una estructura arcaica; véanse, entre otros, Momolina Marconi, *Riflessi mediterranei nella più antica religione laziale*, Milán, 1939; G. Rank, «Lappe Female Deities of the Madder-akka Group», *Studia Septentrionalia*, 6, Oslo, 1955, págs. 7-79. Resulta difícil creer que las divinidades o semidivinidades femeninas populares —Laima, etc.— hayan sido construidas conforme al modelo de la Virgen María. Es más verosímil que María haya sustituido a las antiguas divinidades paganas o incluso que éstas, después de la cristianización de los baltos, hayan incorporado rasgos de la mitología y del culto de la Virgen.

Sobre la licantropía con fines «positivos», cuya existencia afirmaba un viejo letón en el siglo XVIII, véase el texto del proceso publicado por Otto Höfler, *Kultische Geheimbünde der Germanen* I, Frankfurt, 1934, págs. 345-351, resumido en nuestro *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, París, 1978, págs. 103-104. Véase ibíd., págs. 99 y sigs., 105 y sigs.: análisis de ciertos fenómenos análogos (los *benandanti* de Aquileya, los *strigoï* rumanos, etc.).

Sobre el arcaísmo del folclore balto, véase también Marija Gimbutas, «The Ancient Religion of the Balts», *Lituanus*, 4 (1962), págs. 97-108. Se han señalado además otras supervivencias indoeuropeas; véanse J. Puhvel, «Indo-European Structure of the Baltic Pantheon», en *Myth in Indo-European Antiquity*, Berkeley, 1974, págs. 75-85; M. Gimbutas, «The Lithuanian God Velnias», en ibíd., 87-92. Véase también R. L. Fischer, «Indo-European Elements in Baltic and Slavic Chronicles», en J. Puhvel (comp.), *Myth and Law among the Indo-Europeans*, Berkeley, 1970, págs. 147-158.

250. Presentación clara y concisa del origen e historia antigua de los eslavos en M. Gimbutas, *The Slavs*, Londres y Nueva York,

1971. Véase también V. Pisani, «Baltico, slavo, iranico», *Ricerche Slavistiche*, 15 (1967),págs. 3-24.

Los textos griegos y latinos sobre la religión han sido publicados por C. H. Meyer, *Fontes historicae religionis slavicae*, Berlín, 1931. En el mismo volumen se hallan los textos islandeses y la traducción latina del *Knytlingasaga*, así como los documentos árabes en traducción alemana. Las fuentes más importantes han sido traducidas por A. Brückner, *Die Slawen*, Religionsgeschichtliches Lesebuch; Heft 3, Tubinga, 1926, págs. 1-17. Las fuentes relativas a los eslavos orientales han sido publicadas y abundantemente anotadas por V. J. Mansikka, *Die Religion der Ostslaven* I, Helsinki, 1922.

No hay una obra de conjunto sobre la historia religiosa de los eslavos. Para una presentación general, véanse L. Mederle, *Manuel de l'antiquité slave* II, París, 1926, págs. 126-168; B. O. Unbegaun, *La religion des anciens Slaves*, *Mana* III, París, 1948, págs. 389-445 (abundante bibliografía); M. Gimbutas, *op. cit.*, págs. 151-170.

Sobre la mitología, véanse A. Brückner, *La mitologia slava*, Bolonia 1923; R. Jakobson, «Slavic Mythology», en Funk y Wagnalls, *Dictionary of Folklore, Mythology and Legen* II, Nueva York, 1950, págs. 1.025-1.028; N. Reiter, «Mythologie der alten Slaven», en *WdM*, I, 6, Stuttgart, 1964, págs. 165-208 (con bibliografía).

Sobre la religión de los eslavos occidentales, véanse T. Palm, *Wendische Kultstätten*, Lund, 1937; E. Wienecke, *Untersuchungen zur Religion der Westslawen*, Leipzig, 1940; R. Pettazzoni, *L'onniscienza di Dio*, págs. 334-372 («Divinità policefale»).

Sobre la concepción de la divinidad entre los eslavos, véase B. Merriggi, «Il concetto del Dio nelle religioni dei popoli slavi»: *Ricerche Slavistiche*, 1 (1952), págs. 148-176; véase también A. Schmans, «Zur altslawischen Religionsgeschichte», *Saeculum*, 4 (1953), págs. 206-230.

Debemos un enjundioso estudio comparativo sobre la etnologia y el folclore eslavos a E. Gasparini, *Il matriarcato slavo. Antropologia dei protoslavi*, Florencia, 1973, con bibliografia exhaustiva en págs. 710-746. Algunas conclusiones del autor han de tomarse con precaución, pero es inestimable el valor de su documentacion; véanse nuestras observaciones en *HR*, 14 (1974), pags. 74 78. La obra de F.

Haase, *Volksglaube und Brauchtum der Ostslawen*, Breslau, 1939, puede ser aún muy útil.

La *Chronica Slavorum* de Helmond (c. 1108-1177) ha sido editada en *Monumenta Germaniae Historica* XXI, Hannover, 1869. Los pasajes referentes a la religión han sido recopilados por V. J. Mansikka, *Die Religion der Ostslaven* I, y por A. Brückner, *Mitologia slava*, págs. 250-255, y traducidos al alemán por A. Brückner, *Die Slawen*, págs. 4-7. Sobre la *Crónica de Néstor*, véanse A. Brückner, *Mitologia slava*, págs. 242-243; íd., *Die Slawen*, págs. 16-17.

De la rica bibliografía sobre Perun bastará mencionar A. Brückner, *Mitologia slava*, págs. 58-60 (hipercrítico); R. Jakobson, «Slavic Mythology», pág. 1.026; E. Gasparini, *Il matriarcato slavo*, págs. 537-542. Algunos autores han visto en Perun el «Dios supremo, señor del rayo» del que habla el historiador bizantino Procopio. Sin embargo, el dios celeste, lejano e indiferente, evocado por Helmond, es, por su misma estructura, distinto de los dioses de la tormenta. Sobre el valor del testimonio de Procopio, véase R. Benedicty, «Prokopios Berichte über die slawische Vorzeit», *Jahrbuch der Osterreichischen Byzantinischen Gesellschaft*, (1965), págs. 51-78.

Sobre Volos/Veles, véase A. Brückner, *op. cit.*, págs. 119-140; R. Jakobson, «Slavic Mythology», pág. 1.027; íd., «The Slavic God "Veles" and his Indo-European cognates», en *Studi Linguistici in Onore di Vittore Pisani*, Brescia, 1969, págs. 579-599; J. Puhvel, «Indo-European Structures of the Baltic Pantheon», en G. I. Larson (comp.), *Myth in Indo-European Antiquity*, Berkeley-Los Ángeles, 1974, págs. 75-85, especialmente págs. 78-79; M. Gimbutas, «The Lithuanian God Veles», en ibíd., págs. 87-92.

Sobre Simargl, véase R. Jakobson, «Slavic Mythology», pág. 1.027. Sobre Mokosh, véase A. Brückner, *Mitologia slava*, págs. 141 y sigs. Sobre Dazhbog, véase A. Brückner, *op. cit.*, págs. 96 y sigs.; R. Jakobson, «Slavic Mythology», 1.027; los dos trabajos incorporan abundante bibliografía.

Sobre Rod y *rozhenitsa*, véase A. Brückner, *op. cit.*, págs. 96 y sigs. Sobre *Matisyra zemlja*, véase Gimbutas, *op. cit.*, pág. 169. Su fiesta principal, *Kupala* (de *kupati*, «bañarse»), tenía lugar durante el

solsticio de verano y comprendía el encendido ritual de los hogares y un baño colectivo. Se confeccionaba con paja un ídolo, *kupala*, vestido de mujer y luego era colocado bajo el tronco de un árbol cortado, despojado de sus ramas e hincado en tierra. Entre los eslavos del Báltico eran únicamente las mujeres las que cortaban y preparaban el árbol sagrado (un abedul), al que se ofrecían sacrificios. El abedul representaba el árbol cósmico que unía el cielo y la tierra; véase M. Gimbutas, *op. cit.*, pág. 169.

Sobre los dioses del Báltico, véanse las obras de T. Palm y E. Wienecke citadas *supra*, así como las observaciones críticas de Pettazzoni, *op. cit.*, págs. 562 y sigs.

Las fuentes germánicas y la *Knytlinga Saga* (redactadas en viejo islandés durante el siglo XIII) ofrecen algunas noticias importantes sobre los santuarios y el culto de Rüggen. Los ídolos de madera y adornados con metal presentaban tres, cuatro o más cabezas. En Stettin había un templo consagrado a Triglav, el «Summus Deus» tricéfalo. La estatua de Sventovit erigida en Arkona tenía cuatro cabezas. Otros ídolos tenían aún más; Rugevit mostraba siete rostros en una sola cabeza.

Sobre Svantovit, véanse N. Reiter, *op. cit.*, págs. 195-196; V. Machek, «Die Stellung des Gottes Svantovit in der altslavischen Religion», en *Orbis Scriptus*, Munich, 1966, págs. 491-497.

251. Sobre los espíritus de los bosques (*leshy*, etc.), véase la documentación aportada por E. Gasparini, *Il matriarcato slavo*, págs. 494 y sigs. Sobre los *demovoi*, véase ibíd., págs. 503 y sigs.

Sobre las diferentes versiones de la inmersión cosmogónica, véase el capítulo III de nuestra obra ya citada, *De Zalmoxis à Gengis Khan*, págs. 81-130.

Sobre el bogomilismo, véase *infra*, § 293, la bibliografía citada en págs. 408-409.

Sobre el «dualismo» eslavo, véase la bibliografía recogida en nuestra obra citada *De Zalmoxis à Gengis Khan*, pág. 95, nn. 34-36.

252. Reseñaremos algunas síntesis recientes sobre el final de la antigüedad: S. Mazzarino, *The End of the Ancient World*, Londres,

1966: presenta y analiza las hipótesis propuestas por los historiadores modernos; P. Brown, *The World of Late Antiquity*, Londres, 1971: la mejor introducción hasta hoy sobre el tema; H. Trevor-Roper, *The Rise of Christian Europe*, Nueva York, 1965, especialmente págs. 9-70. Aún conserva su vigencia la obra de J. Geffcken, *Der Ausgang des griechischromischen Hiedentums*, Heidelberg, 1929². Entre las obras más elaboradas citaremos: F. Lot, *La fin du monde antique et le début du Moyen Âge*, París, 1951; M. Rostovtzeff, *Historia social y económica del Imperio romano*, 2 vols., Madrid, 1972³; E. Stein, *Histoire du Bas Empire*, 2 vols., Bruselas, 1949, 1959; L. Musset, *Les invasions: les vagues germaniques*, París, ²1969; íd., *Les invasions: le second assaut contre l'Europe chrétienne: VIIᵉ-XIᵉ siècles*, París, 1966. Véanse también los estudios de diversos investigadores reunidos en A. Momigliano (comp.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, 1963, especialmente el de A. Momigliano, «Pagan and Christian Historiography in the Fourth Century», en ibíd., págs. 79-99. Véase también P. Brown, *The Making of Late Antiquity*, Cambridge, Mass., 1978.

Sobre la reacción de las minorías paganas, véanse P de Labriolle, *La reaction païenne: étude sur la polémique anti-chrétienne du Iᵉʳ au VIᵉ siècle*, 1950², y sobre todo W. E. Kaegi, *Byzantium and the Decline of Rome*, Princeton, 1968, especialmente págs. 59-145.

La más reciente (y mejor) edición y traducción comentada de la *Ciudad de Dios* es la de «Études Augustiniennes», en cinco volúmenes (París, 1959-1960).

Sobre la preparación y la estructura de la *Ciudad de Dios*, véase P. Brown, *Augustine of Hippo. A Biography*, Berkeley y Los Ángeles, 1967, págs. 299-329. Véase también J. Claude Guy, *Unité et structure logique de la «Cité de Dieu» de saint Augustin*, París, 1961. Quizá se juzgue paradójico el hecho de que san Agustín no discuta las expresiones de la religiosidad contemporánea (los Misterios, las religiones orientales, el mitraísmo, etc.), sino un paganismo arcaico que, según la expresión de Peter Brown, «existía únicamente en las bibliotecas». Pero ha de tenerse en cuenta que las minorías paganas del siglo v se apasionaban por la *litterata vetustas*, la tradición inmemorial conservada por los autores clásicos; véase P. Brown, *op. cit.*, pág. 305.

253. De la abundantísima literatura crítica sobre san Agustín citaremos: H. I. Marrou, *S. Augustin et la fin de la culture antique*, París, 1958[1]; P. Brown, *Augustine of Hippo. A Biography, op. cit.*, las dos obras contienen abundante bibliografía. Véanse también É. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, París, 1943[2]; íd., *La philosophie au moyen âge*, París, 1944, págs. 125 y sigs.; P. Borgomes, *L'Église de ce temps dans la prédication de saint Augustin*, París, 1972; E. Lamirande, *L'Église céleste selon saint Augustin*, 1963; *A Companion to the Study of St. Augustin* (ed. R. W. Battenhouse, Grand Rapids House, 1955.

254. Sobre los Padres de la Iglesia, véanse J. Quasten, *The Golden Age of Greek Patristic Literature, from the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon*, Utrecht, 1960; H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, 2 vols., Cambridge, Mass. 1956; J. Plegnieux *Saint Grégoire de Nazianze théologien*, París, 1952; J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique, essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, París, 1954[2]; O. Chadwick, *John Cassian, a Study in Primitive Monasticism*, Cambridge, 1950; J. R. Palanque, *Saint Ambroise et l'Empire romain*, París, 1933; P. Autin, *Essai sur saint Jérôme*, París, 1951.

Sobre Orígenes, véanse E. de Faye, *Origène, sa vie, son oeuvre, sa pensée*, 3 vols., París, 1923-1928), y en especial P. Nautin, *Origène. Sa vie et son oeuvre*, París, 1977. El autor analiza atinadamente todas las fuentes accesibles para reconstruir la biografía y, al menos en sus líneas maestras, el pensamiento de Orígenes. Sobre la biografía compuesta por Eusebio en su *Historia eclesiástica* (P. Nautin, *op. cit.*, págs. 19-98), véase también R. Grant, *Eusebius as Church Historian*, Oxford, 1980, págs. 77-83.

Con razón observa Nautin que a Orígenes «le falló la muerte. De haber sucumbido en una mazmorra, el título de mártir habría protegido su memoria de los ataques de que fue objeto durante muchos siglos. Lo cierto es, sin embargo, que durante toda su vida había deseado el martirio y que quiso lanzarse a él detrás de su padre bajo Septimio Severo; aún estaba dispuesto bajo Maximino Tracio, cuan-

do redactaba la *Exhortación al martirio*; padeció sus dolores bajo Decio, pero no gozó de esa gloria a los ojos de la posteridad» (véase *op. cit.*, pág. 441).

El tratado *Sobre los principios*, cuyo texto completo se conserva únicamente en la versión latina de Rufino, ha sido traducido al inglés por G. W. Butterworth, Londres, 1963, y al francés por H. Crouzel y M. Simonetti, *Traité des principes*, Sources Chrétiennes, 4 vols., 1978-1980. El cuarto libro del *De principiis*, junto con la *Exhortación al martirio*, el prólogo al *Comentario sobre el Cantar de los Cantares* y la *Homilía XXVII sobre los mártires* han sido traducidos por R. A. Greer, *Origen*, Nueva York, 1979. Véanse también C. Blanc (ed. y trad.), *Commentaire sur saint Jean*, Sources Chrétiennes, 3 vols., 1966-1975); M. Borret (ed. y trad.), *Contre Celse*, 5 vols., 1967-1976; M. Girot (ed. y trad.), *Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu*, 1970; A. Méhat (ed. y trad.), *Les Homélies sur les Nombres*, 1951; P. Nautin (ed. y trad.), *Homélies sur Jérémie*, París 1976-1977.

Sobre la formación de las *Hexaplas*, véase P. Nautin, *Origène*, *op. cit.*, págs. 333-361.

Sobre la teología de Orígenes, véanse H. de Lubac, *Histoire et esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, París, 1950; H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, París, 1956; B. Drewery, *Origen on the Doctrine of Grace*, Londres, 1960; M. Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe Incarné*, París, 1958.

Sus adversarios acusaron frecuentemente a Orígenes de sostener la metempsicosis en su tratado *De principiis* (*Peri archon*). Véase el análisis critico de C. Tresmontant, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, París, 1961, págs. 395-518. «Sin embargo —observa Pierre Nautin—, el mismo Orígenes rechazó siempre con toda energía esa acusación. Su hipótesis implicaba una sola encarnación del alma en cada mundo; no había metensomatosis (= metempsicosis), sino simple ensomatosis» (véase *op. cit.*, pág. 126).

255. La mejor edición y traducción de las *Confesiones* es la de A. Solignac, E. Tréhord y G. Bouisson, *Oeuvres de saint Augustin*

XIII-XIV, 1961-1962. Véase P. Courcelle, *Les «Confesions» de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité*, París, 1963.

Sobre el maniqueísmo en el África romana y san Agustín, véanse F. Decret, *L'Afrique manichéenne (IVe-Ve siècles). Étude historique et doctrinale*, 2 vols., 1978; íd., *Aspects du manichéisme dans l'Afrique romaine. Les controverses de Fortunatus, Faustus et Felix avec saint Augustin*, 1970.

C. Tresmontant, *La métaphysique du christianisme*, págs. 528-549, reproduce y comenta varios fragmentos de los tratados antimaniqueos de Agustín, concretamente *Acta contra Fortunatum manichaeum*, redactado en el año 392; *De Genesi contra manichaeos*, del 388, y *De natura boni contra manichaeos*, de 398-399.

Sobre Donato y los donatistas, véanse W. H. C. Frend, *The Donatist Church*, Oxford, 1952; G. Willis, *Saint Augustine and the Donatist Controversy*, Londres, 1950.

Sobre Pelagio y el pelagianismo, véanse G. de Plinval, *Pélage: ses écrits, sa vie et sa réforme*, Lausana, 1943; J. Fergusson, *Pelagius*, Cambridge, 1956; S. Presse, *Pelagio e Pelageanesimo*, 1961. Véase también P. Brown, *op. cit.*, págs. 340-375.

C. Tresmontant, *op. cit.*, págs. 588-612, recoge y comenta textos de Agustín sobre el origen del alma, el pecado original y la predestinación.

Sobre la teología de la naturaleza y la gracia, especialmente en san Agustín, véanse A. Mandouze, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, París, 1968, y J. Pelikan, *The Emergence of the Catholic Tradition, 100-600*, Chicago, 1971, págs. 278-331.

256. Sobre la evolución de las opiniones de san Agustín acerca del culto de los mártires, véase V. Saxer, *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles*, París, 1980, págs. 191-280.

Sobre el culto de los santos y la exaltación religiosa de las reliquias en la Iglesia occidental, véanse las obras fundamentales de H. Delahaye, *Sanctus, essai sur le culte des saints dans l'antiquité*, Bruselas, 1927; *Les origines du culte des martyrs*, Bruselas, 1933[2]; *Les légen-

des hagiographiques, Bruselas, 1955[4]. El pequeño volumen de P. Brown, *The Cult of the Saints. Ist Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago, 1980, hace un nuevo planteamiento del problema y sustituye en gran parte a la bibliografía anterior.

No ha perdido vigencia, a propósito de los *martyria*, la obra de André Grabar, *Martyrium, recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, 2 vols., París, 1946. Véase también E. B. Smith, *The Dome. A Study in the History of Ideas*, Princeton, 1950.

Sobre el comercio de reliquias en la Alta Edad Media, véase, en definitiva, P. J. Geary, «The Ninth-Century Relic Trade. A response to popular piety?», en J. Obelkevich (comp.), *Religion and the People, 800-1700*, Chapel Hill, 1979, págs. 8-19.

Sobre las peregrinaciones, véase B. Kötting, *Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antiken und das Pilgerwesen in der alten Kirche*, Münster, 1950.

Una monografía ejemplar sobre la génesis y el desarrollo de las leyendas en torno a san Nicolás, posiblemente el santo más popular, es la compuesta por C. W. Jones, *Saint Nicolas of Myra, Bari and Manhattan. Biography of a Legend*, Chicago, 1978.

257. Para una introducción general, véanse J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique*, París, 1961; J. Pelikan, *The Spirit of the Eastern Christendom*, Chicago, 1974; H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Munich, 1959; D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe, 500-1454*, Londres, 1971; F. Dvornik, *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*, Cambridge, Mass., 1958.

La historia y las consecuencias del Concilio de Calcedonia han sido estudiadas por R. V. Sellers, *The Council of Chalcedon*, Londres, 1953; para una visión más detallada, véase los estudios reunidos por A. Grillmeier y H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart*, 3 vols., Wurzburgo, 1951-1952.

Sobre el monofisismo, véase W. H. C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement: Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, Cambridge, 1972.

Sobre la literatura bizantina, véase N. M. D. R. Boulet, *Eucharistie ou la Messe dans ses variétés, son histoire et ses origines*, París, 1953. Sobre Romano Melodio, véase E. Wellecz, *A History of Byzantine Music and Hymnography*, Oxford, 1949.

Sobre la *theosis* («deificación»), véanse J. Cross, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs: Contribution historique à la doctrine de la grâce*, París, 1938; J. Pelikan, *The Spirit of Eastern Christendom*, págs. 10-36.

Sobre Máximo el Confesor, véanse H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, Friburgo, 1941; L. Thunberg, *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund, 1965; I. Hausherr, *Philantie: De la tendresse pour soi à la charité, selon saint Maxime le Confesseur*, Roma, 1952.

Las mejores traducciones francesas de Dionisio el Pseudo- Areopagita se deben a M. Gandillac (París 1942). Sobre la influencia de Máximo el Confesor en Occidente a través de la traducción latina de Dionisio, véase D. J. Geanakoplos, *Interaction of the «Sibling» Byzantine and the Western Cultures in the Middle Ages and Italian Renaissance, 330-1600*, Yale, 1976, págs. 133-145.

258. El movimiento iconoclasta tuvo dos fases: la primera desde el año 726 hasta el 787, la segunda entre 813 y 843. En el año 726, el emperador León III promulgó un edicto contra el uso de los iconos; su hijo Constantino V (745-775) siguió la misma política. Constantino V rechazó igualmente el culto de los santos y hasta de la Virgen María, llegando a proscribir los términos de «santos» y *theotokos*. «Quien ejecuta una imagen de Cristo —afirma el emperador iconoclasta— demuestra que no ha penetrado en las profundidades del dogma de la unión inseparable de las dos naturalezas de Cristo», texto citado por J. Pelikan, en *The Spirit of Eastern Christendom*, pág. 117.

El Concilio de Hierea, celebrado en el año 754, condenó unánimemente el culto de las imágenes. Sin embargo, en el año 787, la viuda de León IV y el Patriarca de Constantinopla convocaron el VII Concilio ecuménico de Nicea. Se declaró anatema la iconoclastia, pero fue reintroducida en el año 815 por el emperador León V. Hasta el año 843 no fue restablecido definitivamente el culto de las

imágenes por el sínodo convocado a instancias de la emperatriz Teodora.

Hemos de añadir que los iconoclastas destruyeron todas las imágenes de que pudieron apoderarse, y que el II Sínodo de Nicea (783) ordenó la confiscación de toda la literatura iconoclasta, por lo que ningún texto original ha llegado hasta nosotros.

Sobre el origen del culto de los iconos, véanse A. Grabar, *L'iconoclasme byzantin, dossier archéologique*, París, 1957, págs. 13-91; E. Kitzinger, «The Cult of Images in the Age before Iconoclasm», *Dumbarton Oaks Papers*, 8 (1954), págs. 83-159.

Debemos un estudio comparativo a E. Bevan, *Holy Images: An Inquiry into Idolatry and Image-Worship in Ancient Paganism and Christianity*, Londres, 1940.

Sobre la historia de la controversia, véanse N. Iorga, *Histoire de la vie byzantine: Empire et civilisation d'après les sources* II, Bucarest, 1934, págs. 30 y sigs., 65 y sigs.; E. I. Matin, *A History of the Iconoclastic Controversy*, Nueva York, s.f.; S. Gero, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V*, Lovaina, 1977; P. J. Alexander, *The Patriarch Nicephoros of Constantinople: Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire*, Oxford, 1958; N. Baynes, «The Icons before Iconoclasm», *Harvard Theological Review*, 44 (1955), págs. 93-106; íd., *Idolatry and the Early Church*, en *Byzantine Studies and Other Essays*, Londres, 1960, págs. 116-143; G. B. Ladner, «The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy», *Dumbarton Oaks Papers*, 7 (1953), págs. 1-34; M. Anastos, «The Argument for Iconoclasm as presented by the Iconoclasts in 745 and 815», *Dumbarton Oaks Papers*, 7 (1953), págs. 35-54. Véanse también G. Florovsky, «Origen, Eusebius and the Iconoclastic Controversy», *Church History*, 19 (1956), págs. 77-96; P. Brown, «A Dark-Age Crisis: Aspects of the Iconoclastic Controversy», *English Historical Review*, 88 (1973), págs. 1-34.

Sobre la estética de los iconos y sus presupuestos teológicos véanse G. Mathew, *Byzantine Aesthetics*, Nueva York, 1963, especialmente págs. 98-107; E. Kissinger, «Byzantine Art in the Period between Justinian and Iconoclasm», en Berichte zum XI Internationa-

len Byzantinisten-Kongress, Munich, 1958, págs. 1-56; C. Mango, *The Art of the Byzantine Empire 312-1453*, Englewood Cliffs, 1972, págs. 21-148.

La hipótesis de las influencias islámicas ha sido reexaminada por G. E. von Grunebaum, «Byzantine Iconoclasm and the influence of the Islamic environment», *HR*, 2 (1962), págs. 1-10.

259. Sobre la historia y las culturas de Arabia antes del islam disponemos de la breve y clara presentación de Irfan Shahîd, en *The Cambridge History of Islam* I, 1970, págs. 3-29. Véanse también H. Lammens, *Le berceau de l'Islam*, Roma, 1914; íd., *L'Arabie occidentale avant l'Hégire*, Beirut, 1928; W. Coskel, *Die Bedeutung der Beduinen in der Geschichte der Araber*, Colonia, 1953; F. Gabrielli (comp.), *L'antica società beduina*, Roma, 1959; F. Altheim y R. Stiehl, *Die Araber in der alten Welt*, 5 vols., Berlín, 1964-1968; M. Guidi, *Storia e cultura degli Arabi fino alla morte di Maometto*, Florencia, 1951; J. Ryckmann, *L'institution monarchique en Arabie méridionale avant l'Islam*, Lovaina, 1951.

Sobre la religión de la Arabia preislámica, véanse J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, Berlín, 1961[3]; G. Ryckmans, *Les religions arabes préislamiques*, Lovaina, 1951[2]; A. Jamme, «Le panthéon sud-arabe préislamique d'après les sources épigraphiques», *Le Muséon*, 60 (1947), págs. 57-147; J. Henninger, «La religion bédouine préislamique», en F. Gabrielli (comp.), *L'antica società beduina*, págs. 115-140; M. Höfner, «Die vorislamischen Religionen Arabiens», en H. Gese, M. Höfner y K. Rudolph, *Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandaer*, Stuttgart, 1970, págs. 233-402. Las inscripciones y monumentos de la Arabia meridional han sido publicados y analizados en el *Corpus des inscriptions et antiquités sud-arabes*, Académie des Inscriptions et des Belles Lettres, Lovaina, 1977.

Sobre las creencias en los espíritus, véase J. Henninger, *Geisterglaube bei der vorislamischen Arabern*, en *Festschrift für P. J. Schebesta*, Friburgo 1963, págs. 279-316.

Sobre las tres diosas —Allât, Manât y al-ʿUzzâ—, véanse M. Höfner, «Die vorislamischen Religionen», págs. 361 y sigs., 370 y sigs.

y J. Henninger, «Über Sternkunde u. Sternkult in Nord und Zentralarabien», *Zeit. f. Ethnologie*, 79 (1954), págs. 82-117, especialmente 99 y sigs.

Sobre la estructura y el culto preislámico de Alá, véanse H. A. R. Gibb y J. H. Kramers (comps.), *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden, 1961, pág. 33; M. Höfner, *op. cit.*, págs. 357 y sigs.; íd., en *WdM*, I, págs. 420 y sigs. Debemos a J. Chelhoud dos contribuciones importantes sobre la religiosidad de los árabes, antes y después del islam: *Le sacrifice chez les Arabes*, París, 1955; *Les structures du sacré chez les Arabes*, París, 1965.

Sobre los sacrificios de las primicias, véase J. Henninger, *Les fêtes de printemps chez les Sémites et la Paque israélite*, París, 1975, págs. 37-50, con bibliografía exhaustiva. Véanse, del mismo autor, «Zum Verbot des Knochenzerbrechens bei den Semiten», en *Studi... Giorgio Levi de la Vida*, Roma, 1956, págs. 448-459; íd., «Menschenopfer bei den Arabern», *Anthropos*, 53 (1958), págs. 721-805. La teoría general del sacrificio entre los antiguos semitas elaborada por W. Robertson Smith tiene una buena ilustración en un relato de san Nilo acerca de los árabes preislámicos; ha sido analizada por K. Heussi, *Das Nilusproblem*, Leipzig, 1921, y por J. Henninger, «Ist der sogenante Nilus-Bericht eine Brauchbare religionsgeschichtliche Quelle?», *Anthropos*, 50 (1955), págs. 81-148.

Sobre el culto de la luna en la antigua Arabia y en el islam, véase M. Rodinson, *La Lune. Mythes et Rites*, Sources Orientales, 5, París, 1962, págs. 153-214, con abundante bibliografía.

Sobre la peregrinación a La Meca en la Antigüedad preislámica y en el islam, véanse J. Gaudefroy-Demombynes, *Le pèlerinage à la Mecque*, París, 1923; Muhammad Hamidullah, *Les Pèlerinages*, Sources Orientales, 3, París, 1960, págs. 87 y sigs.; J. Henninger, «Pèlerinages dans l'Ancien Oriente», en *Suppl. au Dictionnaire de la Bible* VII, 38, París, 1963, cols. 567-84.

Sobre la *Ka'ba*, véase la sucinta exposición de M. Höfner, «Die vorislamischen Religionen», págs. 360 y sigs., así como s.v. en la *Shorter Encyclopaedia of Islam*, págs. 192-198. Véase también la bibliografía reseñada en el § 263.

El interés de estos cultos, símbolos y mitologías de la antigua Arabia reside sobre todo en su revalorización ulterior por la piedad y la imaginación mitologizante populares.

Las fuentes para el conocimiento de la vida y la actividad de Mahoma son ante todo el Corán y las más antiguas biografías redactadas sobre la base de las tradiciones orales por Ibn-Ishâq (m. en 768), *Shîrah* («Vida»), resumida y publicada por Ibn-Hisham (m. en 822), y *Maghâzi* («Expediciones») por al-Wâqidî (m. en 822). La primera, que es la más importante, ha sido traducida por A. Guillaume, *The Life of Muhammad: A Translation of (Ibn) Ishâq's «Sîrat Rasûl Allâh»*, Londres, 1955.

Entre las mejores y más recientes biografías de Mahoma merece especial mención la publicada por T. Andrae, *Mohammad, the Man and his Faith*, Londres, 1936; Nueva York, 1960², en la que se insiste sobre el elemento escatológico en la predicación del Profeta; R. Blachère, *Le problème de Mahomet. Essai de biographie critique du fondateur de l'Islam*, 1952, en la que se señalan las lagunas de nuestra información; W. Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca*, Oxford, 1953, y *Muhammad at Medina*, 1956, en la que se analizan detalladamente las implicaciones sociales y políticas de la predicación de Mahoma y se pone de relieve su genio político; íd., *Muhammad: Prophet and Statesman*, Oxford, 1961, en donde se condensan los dos volúmenes antes citados; M. Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, París, 1957, obra erudita que refleja la historiografía positivista de finales del siglo XIX; M. Rodinson, *Mahomet*, 1965, 1969²; íd., «The Life of Muhammad and the Sociological Problem of the Beginnings of Islam», *Diogenes*, 20 (1957), págs. 28-51, con una visión sociológica. Los dos volúmenes de Muhammad Hamidullah, *Le Prophète de l'Islam*. I: *Sa Vie*; II: *Son Oeuvre*, París, 1959, carecen del menor rigor. Será muy útil el de F. Gabrieli, *Mahoma y las conquistas del Islam*, Madrid, 1967.

El Corán ha sido traducido en diversas ocasiones a los más importantes idiomas europeos. Hemos consultado: A. J. Arberry, *The Koran Interpreted*, 2 vols., Londres, 1955, edición considerada como la más lograda desde el punto de vista literario, si bien abusa de los

arcaísmos; R. Bell, *The Qur'ân*, 2 vols., Edimburgo, da una versión más exacta, pero su lectura resulta más bien difícil; R. Blachère, *Le Coran: traduction selon un essai de reclassement des sourates*, 2 vols., París, 1947-1950; el primer volumen ha sido publicado de nuevo bajo el título *Introduction au Coran*, 1959; la traducción, con un número reducido de notas, lo ha sido bajo el de *Le Coran*, 1957. Toda la obra ha sido acogida con entusiasmo por gran número de orientalistas, tanto franceses como extranjeros. Nuestras citas del Corán están tomadas de la edición de D. Masson, París, 1967, pero en todos los casos hemos consultado las ediciones de R. Blachère, de Bell y de Arberry. En castellano existen dos buenas traducciones, de J. Vernet, profesor de la Universidad de Barcelona (Barcelona, 1963), y de J. Cortés, profesor de árabe en Chapel Hill, Carolina del Norte (Madrid, 1979).

Las revelaciones, que los primeros creyentes aprendieron de memoria, fueron fijadas por escrito durante la vida de Mahoma. Pero la recopilación de las suras en un «Libro» se llevó a cabo por orden del tercer califa, Otmán, yerno del Profeta (644-655). El orden de las suras no es cronológico; las más largas se colocaron al principio, y las más cortas, al final.

Sobre la elaboración del texto coránico, véanse A. Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Qur'ân*, Leiden, 1937; R. Blachère, *Introduction au Coran, passim*; J. Burton, *The Collection of the Quran*, Cambridge, 1977; J. Wansbrough, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford, 1977.

Sobre las primeras experiencias extáticas de Mahoma, véanse los textos recopilados y analizados por T. Andrae, *Mohammed*, págs. 34 y sigs.; W. M. Watt, *Muhammad at Mecca*, págs. 39 y sigs; A. Jeffery, *Islam. Muhammad and his Religion*, Nueva York, 1958, págs. 15-21.

El ángel Gabriel no es mencionado en las suras compuestas antes de la marcha a Medina. Es posible que, al principio, Mahoma creyera que veía a Dios mismo en sus visiones; véase W. M. Watt, *op. cit.*, pág. 42. Las experiencias extáticas de Mahoma se diferenciaban de las que tenían los «videntes» (*kâhin*). Sin embargo, al igual que ellos, Mahoma se cubría la cabeza con su manto cuando esperaba

una revelación; véase Corán, 73,1-74,1. Se trata, por lo demás, de un comportamiento ritual característico de numerosos tipos de mántica oriental y mediterránea.

Sobre los *hanifs*, véanse T. Andrae, *Les origines de l'Islam et le christianisme*, París, 1955, págs. 39-65; N. A. Faris y H. W. Glidden, «The Development ot the Meaning ot the Koranic Hânif», *Journal of the Palestine Oriental Society*, 19 (1930), págs. 1-13; W. M. Watt, *Muhammad at Mecca*, págs. 28 y sigs., 96, 162-164.

260. Sobre las tendencias monoteístas entre los árabes, véase J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, págs. 215 y sigs.

Sobre las diferentes etapas del monoteísmo de Mahoma, véanse C. Brokkelmann, «Allah und die Götzen, der Ursprung des islamischen Monotheismus», *ARW*, 21 (1922), págs. 99 y sigs.; W. Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca*, págs. 63 y sigs..

Sobre la orden de hacer públicas sus revelaciones, véanse las suras citadas y comentadas por W. M. Watt, *Muhammad at Mecca*, págs. 48 y sigs.

Sobre el cristianismo en Arabia y sus eventuales influencias sobre Mahoma, véanse R. Bell, *The Origin of Islam in its Christian Environment*, Londres, 1926; T. Andrae, *Les origines de l'Islam et le christianisme*, págs. 15-38, 105-12, 201-11; J. Henninger, *Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran*, Schöneck, 1951; J. Ryckmann, *Le Christianisme en Arabie du Sud préislamique*, en *Atti del Convegno Internazionale sul tema: L'Oriente cristiano nella storia della civiltà*, Roma 1964.

Sobre la escatología predicada por Mahoma, véanse P. Casanova, *Mohammed et la Fin du Monde. Étude critique sur l'Islam primitif*, París, 1911-1921, útil por su abundante documentación, pero la tesis del autor no ha sido admitida; T. Andrae, *Mohammed*, especialmente págs. 53 y sigs. Sobre su concepción de la muerte, la existencia ulterior y la resurrección, véanse Th. O'Shaughnessy, *Muhammad's Thoughts on Death: A Thematic Study of the Qur'anic Data*, Leiden, 1969; R. Eklund, *Life between Death and Resurrection according to Islam*, Upsala, 1941; M. Gaudefroy-Demombynes, *Ma-*

homet, págs. 443 y sigs.; A. T. Welch, «Death and Dying in the Qur'an», en F. E. Reynolds y E. H. Waugh (comps.), *Religious Encounters with Death*, Londres, 1977, págs. 183-199.

Sobre la abrogación de los versículos referentes a las tres diosas, véase W. M. Watt, *Muhammad at Mecca*, págs. 103 y sigs. La abrogación dio lugar más tarde a una doctrina especial de la teología dogmática; véanse algunos textos en A. Jeffery, *Islam*, págs. 66-68.

261. Sobre el argumento míticoritual de la ascensión celeste de un «mensajero» (= «apóstol») para traer el «libro sagrado», véanse G. Widengren, *The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book*, Upsala, 1950; íd., *Muhammad, the Apostle of God, and his Ascension*, Upsala, 1955.

Sobre el *mî'râj* (que al principio significaba «escala» y más tarde se entendió como «ascensión», especialmente la de Mahoma), véanse s. v. en *Shorter Encyclopaedia of Islam*, págs. 381-384; G. Widengren, *Muhammad, The Apostle of God*, págs. 76 y sigs.; A. Altman, *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*, Ithaca-Nueva York, 1969, págs. 41-72 («The Ladder of Ascension»).

Sobre la escatología musulmana y sus eventuales influjos en Dante, véanse M. Asín Palacios, *La escatología musulmana y la «Divina Comedia»*, Madrid, 1941[2]; E. Cerulli, *Il «Libro della Scala» e la questione delle fonte arabo-spagnole della «Divina Commedia»*, Studi e Testi, 150, Ciudad del Vaticano, 1949; íd., *Nuove ricerche sul «Libro della Scala» e la conoscenza dell'Islam in Occidente*, Studi e Testi, 271, Ciudad del Vaticano, 1972.

Siguiendo a Geo Widengren, Alessandro Bausani ha señalado la presencia de otros elementos iranios en el Corán; véase *Persia religiosa*, Milán, 1959, págs. 136 y sigs. Reseñaremos los más importantes: los dos ángeles coránicos de la magia, Harut y Marut (Corán, 2,102), que derivan de los dos Amesha Spenta mazdeístas, Haurvatât y Ameretât; esta hipótesis, propuesta primero por Lagarde, ha sido confirmada por G. Dumézil, *Naissances d'Archanges*, París, 1945, págs. 158 y sigs.; el argumento sobre la resurrección de los cuerpos (29,19-20) aparece en textos pahlevis (por ejemplo, *Zâtspram*, cap.

XXXIV); la imagen de las estrellas errantes lanzadas contra los demonios que tratan de forzar el acceso al cielo (Corán, 15,17-18; 37,79, etc.) tiene paralelos en el *Mênôkê Khrat*, cap. XLIX; la expresión «la unción (tintura) de Dios» (2,138) recuerda un pasaje del Dênkart: «El Creador Ohrmazd tiñó de colores el Tiempo», etc. Estos elementos iranios se difundieron a través de las gnosis y mitologías sincretistas del judaísmo, el cristianismo tardío y el maniqueísmo; véase ibíd., pág. 144.

262-263. Sobre la persecución de los creyentes en La Meca, véase W. M. Watt, *Muhammad at Mecca*, págs. 117 y sigs.; sobre las causas de la emigración de un grupo de musulmanes a Abisinia, véase ibíd., págs. 115 y sigs..

Sobre las relaciones del Profeta con los judíos de Medina, véanse M. Gaudefroy-Demombynes, *op. cit.*, págs. 119 y sigs., 152 y sigs.; M. W. Watt, *Muhammad at Medina*, págs. 192 y sigs., con bibliografía; íd., *Muhammad, Prophet and Statesman*, págs. 166 y sigs. Sobre los influjos judíos, véase A. J. Wensinck, *Mohamed en de Joden te Medina*, Leiden, 1928, parcialmente traducida por G. H. Bousquet y G. W. Bousquet-Mirandolle bajo el título «L'influence juive sur les origines du culte musulman», *Revue Africaine*, 98 (1954), págs. 85-112; T. Andrae, *Les origines de l'Islam*, págs. 100 y sigs.; A. I. Katsh, *Judaism in Islam*, Nueva York, 1954.

Sobre la actividad del Profeta en Medina, véanse M. Gaudefroy-Desmombynes, *op. cit.*, págs. 110-226; M. W. Watt, *Muhammad at Medina, passim; Shorter Encycl. of Islam*, s. v. al-Madina, págs. 291-298.

Sobre la *ummah*, véanse *Shorter Encyclopaedia of Islam*, s. v., págs. 603-604; M. Hodgson, *The Venture of Islam* I, págs. 172-193; F. M. Denny, «The Meaning of Umrnah in the Qur'ân», *HR*, 15 (1975), págs. 34-70.

Sobre Abraham en el Corán, véanse *Shorter Encycl. of Islam*, s. v. Ibrahim, págs. 254-255, con bibliografía; Y. Moubarac, *Abraham dans le Coran. L'histoire d'Abraham dans le Coran et la naissance de l'Islam*, París, 1957.

La *Kaʾba* era un antiquísimo centro ceremonial; Mahoma proclamó que había sido erigida por Abraham y su hijo Ismael; véase *Shorter Encycl. of Islam*, págs. 181-189, con abundante bibliografía. El simbolismo del «centro del mundo», implícito en todo centro ceremonial arcaico, se desarrolló más tarde conforme al modelo judío de Jerusalén; véase A. J. Wensinck, *The Ideas of the Western Semites concerning the Navel of the Earth*, Amsterdam, 1916; Nueva York, 1978[2], págs. 11-20, 48 y sigs., 52 y sigs. La *Kaʾba* habría sido creada dos mil años antes de la creación del mundo; Adán habría sido modelado cerca de La Meca; la sustancia del cuerpo de Mahoma habría sido recogida en el «ombligo de la tierra», que se encuentra en La Meca, etc.; véase ibíd., págs. 18 y sigs. El simbolismo de la *Kaʾba* ha sido profusamente reinterpretado por los místicos y los teósofos musulmanes; véase, entre otros, H. Corbin, «La configuration du Temple de la Kaʾba comme secret de la vie spirituelle», *Eranos-Jahrbuch*, 34 (1965), págs. 79-166.

264. Durante mucho tiempo mostró Mahoma una cierta simpatía hacia los cristianos: «Te darás cuenta de que los hombres más cercanos a los creyentes por la amistad son los que dicen: "¡Sí, somos cristianos!", pues entre ellos hay sacerdotes y monjes que no se hinchan de orgullo. Ves sus ojos desbordar de lágrimas cuando escuchan lo que ha sido revelado al Profeta, a causa de la Verdad que en él reconocen. Y dicen: "¡Señor nuestro! ¡Creemos! ¡Inscríbenos, pues, entre los testigos!"» (5,82-83). Sólo después de la conquista de La Meca chocó con la resistencia de los cristianos de Siria, por lo que Mahoma cambió de actitud; véase 9,29-35. «Han tomado a sus doctores y a sus monjes, así como al Mesías, hijo de María, como señores en lugar de Dios», etc.; véase 9,31.

Sobre las relaciones entre las creencias de los cristianos (especialmente de los nestorianos y de ciertas sectas gnósticas judeocristianas) y la teología de Mahoma, véanse T. Andrae, *Les origines de l'Islam et le christianisme*, especialmente págs. 105 y sigs.; D. Masson, *Le Coran et la révélation judéo-chrétienne. Études comparées*, París, 1958; véase también la bibliografía recogida en el § 260.

Es significativo que ciertas doctrinas gnósticas, y en primer lugar la idea de que Jesús no fue crucificado ni conoció la muerte, que, después de las polémicas y persecuciones de la gran Iglesia sobrevivían apenas en el siglo VII, se reactualizaran gracias a Mahoma y al empuje del islam. Por otra parte, es verosímil que ciertos grupos cristianos antitrinitarios se sintieran atraídos por el monoteísmo absoluto que predicaba Mahoma y se contaran entre los primeros en abrazar el islam.

Hay una abundantísima literatura sobre la teología coránica. Las mejores introducciones son los artículos sobre Alá de D. B. Macdonald, en *Shorter Encyclopaedia of Islam*, y de L. Gardet, en *Encyclopédie de l'Islam*, 1956[2]; A. S. Triton, *Muslim Theology*, Londres, 1947; L. Gardet, M. M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, París, 1948; M. Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, págs. 261-497; Fazlur Rahman, *Islam*, Londres-Nueva York, 1966, págs. 30-66, 85-116; F. M. Pareja, *Islamologia*, págs. 374-391, 445-492, con bibliografías.

Sobre la evolución de la leyenda de Mahoma y la veneración del Profeta como ser sobrehumano, véase Pareja, *op. cit.*, págs. 533-554, con bibliografía.

Para un análisis de ciertas interpretaciones del islam por parte de algunos orientalistas occidentales —concretamente I. Goldziher, C. Snouck Hurgronje, C. H. Becker, D. B. Macdonald, L. Massignon—, véase J. J. Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, París-La Haya, 1963, con importante bibliografía en págs. 331-351.

265. La historia de los primeros cuarenta años después de la Égira es minuciosamente presentada, con traducción de las fuentes principales, por L. Caetani, *Annali dell'Islam*, 10 vols., Milán-Roma, 1905-1926, pero sus interpretaciones han de tomarse a veces con precaución.

M. G. S. Hodgson ofrece una historia general del islam en los tres volúmenes de su obra póstuma, *The Venture of Islam. Conscience and History of a World Civilization*, Chicago, 1974; I. *The Classical Age of Islam*; II. *The Expansion of Islam in the Middle Periods*; III. *The Gunpowder Empire and the Modern Times*. Únicamente el primer vo-

lumen se refiere a los problemas discutidos en este capítulo; véase especialmente págs. 146-280.

La obra enciclopédica de F. M. Pareja, *Islamología*, Roma, 1951, con la colaboración de A. Bausani y L. Hertling, contiene numerosos capítulos sobre las instituciones religiosas y el califato; véanse especialmente págs. 73 y sigs., 392 y sigs.

Sobre la historia de los primeros califas y de la dinastía de los Omeyas, véanse los estudios de conjunto de Laura Veccia y D. Sourdel en *Cambridge History of Islam* I, 1970, págs. 57-139, así como las bibliografías recopiladas en ibíd., págs. 739-740; véanse también F. Gabrielli, *Muhammad and the Conquests of Islam*, Londres, 1968; H. Lammens, *Études sur le siecle des Omayyades*, Beirut, 1930; A. A. Vasiliev, *Byzance et les Arabes*, 3 vols., Bruselas, 1935-1968; B. Spuler, *The Muslim World. A Historical Survey. I: The Age of the Caliphs*, Leiden, 1960.

Sobre la dinastía de los abasíes, véase M. A. Shaban, *The Obbasid Revolution*, Cambridge, 1978.

Sobre las relaciones entre Mu'awîya y Alí, véase E. L. Petersen, *Alî and Mu'awiya in Early Arabic Tradition*, Copenhague, 1964.

Sobre el chiísmo y el ismailismo, véanse cap. XXXV y las bibliografías recopiladas para los §§ 273-274.

Sobre las ceremonias religiosas en conmemoración de la muerte de Husain, véanse E. H. Waugh, «Muharram Rites: Community Death and Rebirth», en F. Reynolds y E. Waugh (comps.), *Religious Encounters with Death*, Londres, 1977, págs. 200-213.

Sobre las influencias de la arquitectura religiosa cristiana, vease E. Baldwin Smith, *The Dome: A Study in the History of Ideas*, Princeton, 1950, págs. 41 y sigs., y *passim*.

Sobre la continuidad de las ideas y las técnicas artísticas orientales y mediterráneas en la cultura islámica, véase U. Monneret de Villard, *Introduzione allo studio dell'archaeologia islamica*, Venecia, 1960, págs. 89 y sigs. y *passim*.

Sobre la fundación de Bagdad por el califa al-Mansur y su simbolismo a la vez cosmológico e imperial (simbolismo de origen sasánida), véase C. Wendell, «Baghdâd: Imago Mundi, and other Foun-

dation-lore», *International Journal of Middle East Studies*, 2 (1971), págs. 99-128.

266. La obra dirigida por E. Perroy, *Le Moyen Âge, l'expansion de l'Orient et la naissance de la civilisation occidentale*, París, 1967⁵, expone la historia universal de la Edad Media, incluidos el Próximo Oriente y Asia. Debemos también una presentación penetrante y personal de la historia y de la cultura occidentales durante la Edad Media a F. Heer, *El mundo medieval: Europa 1100-1350*, Madrid, 1964; el original alemán, *Mittelalter*, se publicó en 1961. Véase también R. Morghen, *Medioevo cristiano*, Bari, 1958².

Sobre la transición de la Antigüedad a la Edad Media, véanse H. Trevor-Roper, *The Rise of Christian Europe*, Londres y Nueva York, 1965; W. C. Bark, *Origins of tbe Medieval World*, Standford, 1958; H. L. Marrou, *Décadence romaine ou antiquité tardive? IIIe-VIe siècle*, París, 1977, así como la obra colectiva *Il passaggio dell'antichità al medioevo in Occidente*, Spoletto, 1962.

La bibliografía crítica en torno a H. Pirenne, *Mahomet et Charlemagne* ha sido recogida por W. C. Bark, *op cit.*, págs. 114-124.

Sobre el cristianismo en la época carolingia, véanse K. F. Morrison, *The Two Kingdoms: Ecclesiology in Carolingian Political Though*, Princeton, 1964; E. Patzeet, *Die Karolingische Renaissance*, Graz, 1965.

Sobre el papa Gregorio VII y su reforma de la Iglesia, véase A. Fliche, *La réforme grégorienne* I-III, París, 1924-1937. Un año después de su elección, en 1074, decreta Gregorio VII la deposición de los clérigos simoníacos, casados o amancebados. En el año 1075 publicó una recopilación de veintisiete proposiciones, el *Dictatus Papae*, en donde proclama la independencia del papado y de la Iglesia ante los poderes laicos, con vistas a instaurar «una teocracia pontificia»; véase J. Le Goff, en *Histoire des Religions* II, 1972, pág. 813. Citaremos las proposiciones más audaces: «I: La Iglesia romana ha sido fundada sólo por el Señor. II: Sólo el pontífice romano puede llamarse, a justo título, universal. XII: Le está permitido deponer a los emperadores. XIX: No debe ser juzgado por nadie» (véase ibíd., pág. 814). El alto clero, los prín-

cipes y sobre todo el emperador Enrique IV recibieron mal los *Dictatus Papae*, pero, en el año 1076, Gregorio VII «excomulgó al emperador, lo depuso y desligó a sus súbditos del juramento de fidelidad. El emperador salió del apuro con la penitencia de Canossa (1077), que desarmó al papa» (ibíd.). Canossa «contiene a la vez los orígenes de la secularización y del debilitamiento del Imperio humillado, así como la demostración de la imposibilidad fundamental de llevar a la práctica la teocracia pontificia» (J. Chelini, citado por Le Goff, ibíd., pág. 814).

Véanse también R. Folz, *L'idée d'Empire en Occident du Ve au XI-Ve siècle*, París, 1953; M. D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, París, 1957.

Sobre los temas apocalípticos durante la Edad Media, véanse N. Cohn, *The Pursuit of Millenium*, Oxford, 1970[2], págs. 29 y sigs., y *passim*; B. McGinn, *Visions of the End. Apocalyptic Traditions in Middle Ages*, Nueva York, 1979. Sobre el tema del «Emperador de los últimos días», véase M. Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Age*, Oxford, 1969, págs. 293 y sigs.

G. Duby, *L'An Mil*, París, 1980, presenta y analiza brillantemente una selección de textos sobre los terrores y los prodigios del milenio.

267. Sobre la realeza sagrada entre los antiguos germanos, véase la bibliografía recopilada en el vol. II, p. 553. Sobre la supervivencia de esta concepción después de la conversión al cristianismo, véase M. Bloch, *Les rois thaumaturges*, Estrasburgo, 1922; W. A. Chaney, *The Cult of Kingship in Anglo-Saxon England. The Transition from Paganism to Christianity*, Berkeley-Los Ángeles, 1970.

Sobre la caballería y el feudalismo, véanse C. Stephenson, *Mediaeval Feudalism*, Cornell Univ. Press, 1942, excelente introducción; véanse especialmente págs. 40 y sigs.; G. Cohen, *Histoire de la chevalerie en France au Moyen Âge*, París, 1949. P. du Puy de Clinchamps, *La Chevalerie*, París, 1961, págs. 37 y sigs., analiza atinadamente la ceremonia de la investidura de la armadura.

268. De la abundante bibliografía reciente sobre las Cruzadas, véanse en especial R. Grousset, *L'Epopée des Croisades*, París 1939; S.

Runciman, *History of the Crusades*, 3 vols., Cambridge, 1951-1954; trad. cas., *Historia de las Cruzadas*, 3 vols., Madrid, 1956-1958; A. Waas, *Geschichte der Kreuzzüge*, 2 vols., Friburgo, 1956; P. Alphandéry y A. Dupront, *La chrétienté et l'idée de Croisade*, 2 vols., París, 1958-1959; K. Setton, *A History of the Crusades*, 2 vols., Filadelfia, 1958, 1962; J. A. Brundage, *The Crusades*, Milwaukee, 1962. Véanse también los estudios reunidos en el volumen L'idée de Croisade: X Congresso Intern. di Scienze Storiche, Roma, 1955, Relazzioni III, Florencia, 1955, especialmente P. Lemerle, «Byzance et la Croisade», y A. Cahen, «L'Islam et la Croisade».

F. Gabrielli, *Storici Arabi delle Crociate*, Turín, 1957, ofrece una selección de fuentes árabes traducidas al italiano; hay traducción inglesa: *Arab Historians of the Crusades* (Berkeley-Los Ángeles 1969).

Sobre los elementos escatológicos y milenaristas, véanse A. Dupront, «Croisades et eschatologie», en E. Castelli (comp.), *Umanesimo e esoterismo*, Padua, 1960, págs. 175-198; N. Cohn, *The Pursuit of the Millenium*, Oxford, 1970[2], págs. 61 y sigs., 98 y sigs.

Véase también F. Cardini, *Le Crociate fra il mito e la storia*, Roma, 1971.

269. Sobre las primeras órdenes monásticas fundadas a finales del siglo XI, véanse J. B. Mahn, *L'ordre cistercien*, París, 1951[2]; J. Leclercq, *Saint Bernard et l'esprit cistercien*, París, 1966.

Sobre las tres clases de la sociedad occidental medieval, véanse J. Le *Goff, Pour un autre Moyen Âge. Travail et culture en Occident: 18 essais*, París, 1977, págs. 80-90; G. Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, París, 1978.

Sobre el simbolismo de las catedrales, véanse H. Sedlmayr, *Die Entstehung der Kathedrale*, Zurich, 1950; O. von Simpson, *The Gothic Cathedral*, Nueva York, 1956; M. M. Davy, *Initiation à la symbolique romane*, París, 1964; A. Stappert, *L'âge roman dans la pensée et dans l'art*, París, 1975, especialmente págs. 149 y sigs., 440 y sigs., con excelente documentación bibliográfica e iconográfica; E. Panofsky, *Gothic Architecture and Scholasticism*, Nueva York, 1976.

Sobre la literatura cortés, véanse A. Jeanroy, *La poésie lyrique des troubadours*, Toulouse-París, 1934; R. R. Bezzola, *Les origines et la formation de la littérature courtoise en Occident, 500-1200*, París, 1944; M. de Riquer, *La lírica de los trovadores. Antología comentada*, Barcelona, 1948; P. Zumthor, *Histoire littéraire de la France médiévale, VI*[e]*-XIV*[e] *siècles*, París, 1954; J. Lafitte-Houssat, *Troubadours et Cours d'Amour*, París, 1960, con excelente panorama de conjunto; contiene además una traducción de las «sentencias» dadas por las Cortes de Damas, págs. 49-63; M. Lazar, *Amour courtois et Fin Amors dans la littérature du XII*[e] *siècle*, París, 1964.

270. Sobre la revalorización religiosa del principio femenino, véanse los textos citados por E. Pagels, *The Gnostic Gospels*, Nueva York, 1979, págs. 57 y sigs. El tratado *Le Tonnerre, Esprit Parfait* ha sido traducido por W. MacRae, en J. M. Robinson (comp.), *The Nag Hammadi Library*, Nueva York y San Francisco, 1977, págs. 271-277. Véase ibíd., págs. 461-470, la traducción de otro tratado importante por J. Turner, *Triomorphic Protennoia*.

El problema de la influencia de la poesía lírica hispano-árabe sobre la poesía española y provenzal ha dado lugar a una abundante literatura crítica. Véanse R. Menéndez Pidal, *Poesía árabe y poesía europea*, Madrid, 1941; E. García Gómez, *Poemas arábigo-andaluces*, Madrid, 1940[2]; íd., «La lírica hispano-árabe y la aparición de la lírica románica», *Al-Andalus*, 21 (1956), págs. 31 y sigs.; C. Sánchez Albornoz, «El Islam de España y el Occidente», en *L'Occidente e l'Islam. Atti della XII*[a] *settimana di studio di Spoletto, 2-8 April 1964* I, Spoletto, 1965, págs. 149-308, especialmente págs. 177 y sigs.; S. M. Stern, «Esistono dei rapporti letterari tra il mondo islamico e l'Europa occidentale nell'alto medio evo?», en ibíd., págs. 631-665.

Sobre el lenguaje secreto de los *fedeli d'amore*, véanse R. Ricolfi, *Studi su i «Fedeli d'Amore»* I, Milán 1933; véanse M. Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes = Naissances mystiques*, París, 1959, págs. 267 y sigs.

Entre las numerosas publicaciones criticas sobre los romances del ciclo arturiano, señalaremos: R. S. Loomis (comp.), *Arthurian Li-*

terature in the Middle Ages, Oxford, 1959; íd., *The Development of Arthurian Romance*, Londres, 1963; J. Marx, *La Légende arthurienne et le Graal*, París, 1952; íd., *Nouvelles recherches sur la légende arthurienne*, París, 1965; R. W. Barber, *Arthur of Albion. An Introduction to the Arthurian Literature and Legends in England*, Londres, 1961. Véanse también la obra colectiva *Lumière du Graal*, Cahiers du Sud, (1951), especialmente el artículo de J. Vendryès, «Le Graal dans le cycle breton», en ibíd., págs. 73 y sigs., así como los trabajos del Coloquio Internacional sobre *Les Romans du Graal aux XIIe et XIIIe siècles*, París, 1956.

Sobre los elementos iniciáticos en los romances del ciclo arturiano, véase M. Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, págs. 264 y sigs.; véase también A. Fierz-Monnier, *Initiation und Wandlung. Zur Geschichte des altfranzösischen Romans im XII. Jahrhundert*, Studiorum Romanorum, vol. V, Berna, 1951.

Sobre los elementos orientales en el *Parzival*, véase H. Goetz, «Der Orient der Kreuzzüge in Wolframs Parzival», *Archiv für Kulturgeschichte*, 2, págs. 1-42. Véase también la documentada y sugestiva obra de H. Adolf, *Visio Pacis: Holy City and Grail*, Pennsylvania Univ. Press, 1960, con excelente documentación en págs. 179-207.

Sobre la influencia hermetista en el *Parzival* de Wolfram von Eschenbach, véase H. y R. Kahane, *The Krater and the Grail. Hermetic Sources of the Parzival*, Urbana, 1965, interpretación aceptada por H. Corbin, *En Islam Iranien* II, 1971, págs. 143-154. Es significativa la etimología de los tres personajes enigmáticos: Kyot sería el cultísimo conde Guillermo de Tudela; Flégétanis parece referirse a una obra cabalística del siglo XII, *Falak-ath Thani*, «el segundo cielo», cuyo título se interpretó como el nombre de un filósofo (véase H. Kolb, citado por Goetz, *op. cit.*, págs. 2 y sigs.); Trevrizent, según Henry y Renée Kahane, deriva de *Trible Escient* («triple sabiduría»), es decir Hermes Trismegisto; véase *The Krater and the Grail*, págs. 59 y sigs.

Sobre las relaciones entre la caballería y el argumento míticoritual del Grial, véase J. Frappier, «Le Graal et la Chevalerie», *Romania*, 75 (1954), págs. 165-210.

Sobre las analogías con el Irán, véanse Sir Jahangîr C. Coyajee, «The Legend of the Holy Grail: Its Iranian and Indian Analogous», *Journal of the K. R. Cama Oriental Institute*, Bombay, 1939, págs. 37-126; «The Round Table of King Kai Khusraun», ibíd., págs. 127-194; H. Corbin, *En Islam Iranien* II, págs. 155-188.

271. A los tres tratados de Joaquín de Fiore citados en la nota 70 han de añadirse el *Tractatus super Quatour Evangelia*, editado por Ernesto Bounaiuti, Roma, 1930, y el *Liber Figurarum*, editado por L. Tondelli, *Il Libro delle Figure dell'Abate Gioachinno da Fiore*, Turín 1954[2]; sobre esta obra, véase también M. Reeves y B. Hirsch-Reich, *The Figurae of Joachim of Fiore*, Oxford, 1972. Los escritos pseudojoaquimitas han sido registrados por M. Reeves, *The Influence of Prophecy in the later Middle Ages: A Study in Joachinism*, Oxford, 1969, págs. 512-518, 541-542. Selección de textos traducidos y comentados de Joaquín de Fiore en B. McGinn, *Apocalyptic Spirituality*, Nueva York, 1979, págs. 97-148, 289-297.

Sobre Joaquín de Fiore, véanse en especial H. Grundmann, *Studien über Joachim von Floris*, Leipzig, 1927; íd., *Neue Forschungen über Joachim von Floris*, Friburgo, 1950; íd., «Zur Biographie Joachims von Fiore und Rainers von Ponza», *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 16 (1960), págs. 437-546; E. Buonaiuti, *Gioacchino da Fiore, i tempi, la vita, il messaggio*, Roma, 1931; A. Crocco, *Gioacchino da Fiore*, Nápoles, 1960; Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy*; H. Motu, *La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Fiore*, Neuchâtel y París, 1977; B. McGinn, *Visions of the End. Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*, Nueva York, 1979, págs. 126-141, 313-318. McGinn ha llevado a cabo una excelente revisión crítica de las investigaciones recientes sobre Joaquín de Fiore y el joaquinismo en «Apocalypticism in the Middle Ages: An historiographical approach», *Mediaeval Studies*, 37 (1975), págs. 252-286.

Sobre la casa de Corazzo, véase F. Russo, *Gioacchino da Fiore e le fondazioni florensi in Calabria*, Nápoles, 1958.

Sobre los orígenes bíblicos del simbolismo de Joaquín, véase B. McGinn, «Symbolism in the thought of Joachim of Fiore», en *Prop-*

hecy and Millenarism: Essays in Honour of Marjorie Reeves, Londres, 1980, págs. 143-164.

272. Reseñaremos ante todo algunas obras de carácter general: H. A. R. Gibb, *Mohammedanism: An Historical Survey*, Oxford, 1949, 1961[2]; Fazlur Rahman, *Islam*, Chicago, 1966, 1979[2]; Toufic Fahd, «L'Islam et les sectes islamiques», en H.-C. Puech (comp.), *Histoire des Religions* III, París, 1977, págs. 3-177; A. Bausani, *L'Islam*, Milán, 1980. Véanse también las bibliografías recopiladas en los §§ 264-265, *supra*.

Indispensable por su riqueza y a la vez como introducción general a la historia del islam y como obra de consulta, H. Laoust, *Les schismes dans l'Islam*, París, 1965.

G. E. von Grunebaum ofrece una presentación de la cultura y la espiritualidad islámicas medievales en *Medieval Islam*, Chicago, 1946, 1953[2]. Véase también la obra colectiva *Islam and Cultural Change in the Middle Age*, Wiesbaden, 1975, así como los artículos de A. H. Hourani, S. M. Stern, S. A. El-Ali y N. Elissée en A. H. Hourani y S. M. Stern (comps.), *The Islamic City*, Oxford, 1970.

Sobre el *kalam* sunnita, véase la clara exposición de H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique* I, París, 1964, págs. 125-178; L. Gardet y M. M. Anawati, *Introduction à la Théologie musulmane*, París, 1948; A. N. Nader, *Le système philosophique des Moʾtazilites*, Beirut, 1956; A. J. Arberry, *Revelation and Reason in Islam*, Londres, 1957; H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Kâlam*, Harvard, 1976: obra fundamental. Véanse también F. Rahman, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*, Londres, 1958; S. H. Nasr, *An Introduction to Muslim Cosmological Doctrines*, Cambridge, Mass. 1964; D. Gimaret, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, Lovaina, 1980.

Sobre al-Ashʾarî y el asharismo, véanse W. C. Klein, *The Elucidation of Islam's Foundation*, Nueva Haven, 1940; trad. inglesa del *Kitab al-Ibâna de al-Ashʾari*; W. M. Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam*, Londres, 1948.

273. Sobre la historia del chiísmo, véase H. Laoust, *Les schismes dans l'Islam*, págs. 25 y sigs., 98 y sigs., 181 y sigs. H. Corbin ha lleva-

do a cabo una interpretación exhaustiva del pensamiento y de las técnicas espirituales chiítas por vez primera en numerosos estudios publicados en *Eranos-Jahrbuch* y en varios libros. De todo ello puede verse una útil síntesis en su *Histoire de la philosophie islamique* I, op. cit., 41-150; véase en ibíd., pág. 350, la bibliografía de sus artículos publicados hasta 1964. Véanse también *Terre céleste et corps de résurrection: de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite*, París, 1961, con la traducción de once autores, y *En Islam iranien*, 2 vols., París, 1971-1972, s. v. *shî'isme, shî'ites.*

274. Sobre el ismailismo, véanse W. Ivanow, *Studies in Early Persian Ismaelism*, Bombay, 1955, H. Corbin, «Epiphanie divine et naissance spirituelle dans la Gnose ismaélienne», *Eranos-Jahrbuch*, 23 (1955); íd., *Trilogie ismaélienne*, París, 1961: trad. de tres tratados; íd., *Histoire de la philosophie islamique* I, págs. 110-148, con bibliografía en pág. 351.

En el texto ismailita más antiguo que se ha conservado se advierten reminiscencias del apócrifo *Evangelio de la infancia*; algunos temas de la ciencia mística de los números (de origen gnóstico); las pentadas, que desempeñan un papel importante en la cosmología y que traslucen la influencia maniquea (por ejemplo, los Siete Combates de Salman contra el Antagonista, etc.); véase H. Corbin, *Histoire*, pág. 111.

Sobre el mito del Mahdî, véanse *Shorter Encyclopaedia of Islam*, págs. 310-313; Ibn Khaldûn, *The Muqaddimah. An Introduction to History* I-III, trad. Franz Rosenthal, Nueva York, 1958, págs. 156-200, véanse en ibíd., págs. 186 y sigs., las opiniones de los sufíes sobre el Mahdî.

Sobre el ismailismo reformado de Alamut, véase G. S. Hodgson, *The Order of the Assassins: The Struggle of the Early Ismâ'îlîs against the Islamic World*, La Haya, 1955.

Sobre el «Viejo de la Montaña», véanse C. E. Nowell, «The Old Man of the Mountaim», *Speculum*, 22 (1947), págs. 497 y sigs.; íd., «The Sources of the History of the Syrian Assassins», *Speculum*, 27 (1952), págs. 875 y sigs.; W. Fleischhauer, «The Old Man of the Mountain: The Growth of a Legend», *Symposium*, 9 (1955), págs. 79

y sigs. Sobre el relato de Marco Polo, véase L. Olschki, *Marco Polo's Asia*, Berkeley-Los Ángeles, 1960, págs. 362-381.

275. Hay una abundante bibliografía sobre el sufismo en las principales lenguas europeas. Reseñaremos algunas obras importantes: R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, 1921, 1967²; A. J. Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, Londres, 1950; M. Molé, *Les mystiques musulmans*, París, 1965: excelente introducción; G. C. Anawati y L. Gardet, *Mystique musulmane. Aspects et tendences, expériences et techniques*, París, 1961: contiene numerosos textos traducidos y comentados; F. Meier, *Vom Wesen des islamischen Mystik*, Basilea, 1943: insiste en la iniciación de los discípulos; Seyyed H. Nasr, *Sufi Essais*, Londres, 1972; A. M. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, 1975: una de las mejores obras sobre el sufismo, con bibliografías.

Para la historia de los estudios sobre el sufismo en Occidente, véase A. J. Arberry, *An Introduction to the History of Sufism*, Londres, 1942. Entre las antologías de textos traducidos podemos citar: M. Smith, *Readings from the Mystics of Islam*, Londres, 1950; íd., *The sufi Path of Love*, Londres, 1954; M. M. Moreno, *Antologia della Mistica Arabo-Persiana*, Bari, 1951.

Para el análisis del lenguaje sufí, véanse L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, París, 1922, 1968²; P. Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique*, Beirut, 1970.

Sobre los primeros místicos, véase L. Massignon, «Salman Pâk et les prémices spirituelles de l'Islam iranien», *Société des Études Iraniennes*, 7 (1934); M. Smith, *Râbi'a the Mystic and her Fellow Saints in Islam*, Cambridge, 1928.

Sobre las relaciones entre chiísmo y sufismo, véanse H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, págs. 262 y sigs.; S. H. Nasr, *Sufi Essais*, págs. 97-103; J. B. Taylor, «Ja'far al Sâdiq, Spiritual Forebear of the Sufis», *Islamic Culture*, 40/2, págs. 97 y sigs.; S. H. Nasr, *Sufi Essais*, págs. 104 y sigs.

Citaremos un pasaje de al-Qushairî sobre las diferencias radicales entre la Ley y la Realidad divina que buscan los sufíes: «La

Sharî'â versa sobre la observancia de los ritos y actos de devoción, mientras que la Realidad (*Haqîqa*) se preocupa de la visión interior de la Potencia divina. Todo rito que no esté animado por el espíritu de la Realidad carece de valor, y todo espíritu de la Realidad no estructurado por la Ley es incompleto. La Ley existe para regir la humanidad, mientras que la Realidad nos hace conocer las disposiciones de Dios. La Ley existe para el servicio de Dios, mientras que la Realidad existe para la contemplación. La Ley existe para obedecer a lo que él ha prescrito, mientras que a la Realidad corresponde comprender su mandato: la una es exterior, la otra interior» (véase *Risâlat*, trad. E. de Vitray-Meyerovitch, *Rûmî et le soufisme*, París, 1977, pág. 80).

276. Sobre Dhûn Nûn, véanse M. Smith, *Readings from the Mystics of Islam*, pág. 20; A. M. Schimmel, *Mystical Dimensions*, págs. 42 y sigs.

Sobre Bistâmî, véanse M. Molé, *Les mystiques musulmans*, págs. 53 y sigs.; A. M. Schimmel, *op. cit.*, págs. 47 y sigs.; véanse las referencias citadas en las págs. 32-34.

Sobre Junayd, véanse A. H. Abdel Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, Londres, 1962; R. C. Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, págs. 135-161; M. Molé, *op. cit.*, págs. 61 y sigs.; A. M. Schimmel, *op. cit.*, págs. 57 y sigs.

Sobre Tirmidhî, véanse A. M. Schimmel, *op. cit.*, págs. 56-57 y la bibliografía citada en las nn. 35-36; H. Corbin, *op. cit.*, págs. 273-275.

Sobre la doctrina sufí del *qotb*, véase M. Molé, *op. cit.*, págs. 79 y sigs.

277. Sobre al-Hallâj bastará recordar las obras de L. Massignon, especialmente *La Passion d'al-Husayn-ibn-Mansûr al-Hallâj, martyr mystique de l'Islam, exécuté à Bagdad le 26 mars 922*, 2 vols., París, 1922; 4 vols., París, 1975. Los trabajos de Massignon dedicados a al-Hallâj se registran en la bibliografía del vol. IV, págs. 101-108.

La vida y martirio de Hallâj han sido admirablemente presentados e interpretados por Massignon en el primer tomo de *La Passion*.

Sobre los escritos de Hallâj, cuyo catálogo, redactado sesenta años después de su muerte, contenía cuarenta y seis títulos, véase ibíd., III, págs. 286 y sigs. Massignon indica que más de trescientas cincuenta citas aisladas de las obras de Hallâj entraron a formar parte del repertorio clásico de la mística musulmana en el curso del siglo IV/XX; véase ibíd., pág. 294. Sobre el Dîwan (oraciones y poemas extáticos), véase ibíd., págs. 296 y sigs. Véase la traducción en ibíd., págs. 300-334, y la de los Rîwâyât en ibíd., págs. 344-352. Véanse también la nueva traducción del *Dîwan*, por el mismo Massignon, en Documents Spirituels, 10, París, 1955.

Sobre los *malâmatîya*, véanse A. Bausani, «Note sul "Pazzo sacro" nell'Islam», *SMSR*, 29 (1958), págs. 93-107; M. Molé, *op. cit.*, págs. 27 y sigs., así como la bibliografía recogida por A. M. Schimmel, *op. cit.*, pág. 86, n. 59.

Sobre los «locos por Cristo», análogos a los malâmatîya, véanse V. Roshcau, «Saint Siméon Salos, ermite palestinien et prototype des «Fous-pour-le-Christ», *Proche-Orient Chrétien*, 28 (1978), págs. 209-219; íd., «Que savons-nous des Fous-pour-le-Christ?», *Irénikon*, 53 (1980), págs. 341-353, 501-512.

278. Sobre Shiblî y Niffarî, véanse A. M. Schimmel, *op. cit.*, págs. 77-82 y la n. 46 (bibliografía).

Sobre las teorías y las prácticas del sufismo clásico, véanse G. C. Anavlati y L. Gardet, *Mystique musulmane*, págs. 41 y sigs., 77 y sigs., 147 y sigs.; A. M. Schimmel, *op. cit.*, págs. 89 y sigs., con bibliografía.

Sobre Algazel, véanse M. Asín Palacios, *Espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, 4 vols., Madrid-Granada 1934-1941; W. M. Watt, *Muslim Intellectual: A Study of Al-Ghazzâlî*, Edimburgo, 1963, así como la bibliografía recopilada por A. M. Schimmel, *op. cit.*, pág. 92, n. 66.

Sobre traducciones de las obras de Algazel, véase la bibliografía recopilada por A. M. Schimmel, *op. cit.*, págs. 92-95, nn. 67, 71, 72. Mencionaremos las que interesan directamente desde nuestra perspectiva: W. H. Temple Gairdner, *Al-Ghazzâlî's The Niche for Lights*, Londres 1915; W. M. Watt, *The Faith and Practices of Al-Ghazzâlî*, Londres 1952: traducción del tratado *El Liberador de los errores*; G. H.

Bousque, *Ih'yâ'oulum al-dîn' ou Vivification des Sciences de la Foi*, París 1955: resumen de los cuarenta capítulos.

279. El mejor estudio de conjunto es el de H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, París, 1964. Véanse elementos de bibliografía, en ibíd., págs. 348 y sig.

Sobre Alkindi, véase H. Corbin, *op. cit.*, págs. 217-222, 355 (bibliografía).

Sobre Alfarabi, véanse H. Corbin, *Histoire*, págs. 222 y sigs.; D. M. Dunlop, *The Fusul al-Madanî. Aphorisms of the Statesman of al-Fârâbî* (texto y traducción, Cambridge, 1961); Muhsin Mahdi, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle* (trad., Glencoe, Ill., 1962). Sobre la doctrina de la profecía en Alfarabi, véase F. Rahman, *Prophecy in Islam. Philosophy and Orthodoxy*, Londres, 1958, págs. 11-29.

Sobre Avicena, véanse A. M. Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina*, París, 1937; L. Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne*, París, 1951; F. Rahman, *Avicenna's Psychology*, Londres, 1952; S. M. Afnan, *Avicenna, his Life and Works*, Londres, 1958; H. Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire. Étude sur le cycle des récits avicennien*, París-Teherán, 1954; París, 1979[2]; S. H. Nasr, *Three Muslim Sages*, Harvard, 1963, págs. 9-51.

Indicaremos algunas traducciones recientes: *Livre des Directives et Remarques* (trad. A. M. Goichon, París, 1952); *La Métaphysique du Shifâ* (trad. M. Anawati, Québec, 1952); *Le Livre de Science* (trad. M. Achena y H. Massé, 2 vols., París, 1955); véase también la bibliografía recopilada por H. Corbin, *op. cit.*, págs. 357-358.

Sobre la filosofía y la teosofía musulmanas en España, véase un estudio de conjunto en H. Corbin, *Historie*, págs. 305-342, 361-363 (bibliografía).

Sobre Ibn Massara, véase M. Asín Palacios, *Ibn Massara y su escuela; orígenes de la filosofía hispano-musulmana*, Madrid, 1946[2].

Sobre Ibn Hazm, véanse A. R. Nykl, *A Book containing the Risala known as «The Dove's Neck-Ring about Love and Lovers»*, París, 1932; íd., *Hispano-arabic poetry and its relations with the Old Pro-*

vençal Troubadours, Baltimore, 1946. De *El collar de la paloma* existe una preciosa traducción al castellano de E. García Gómez, Madrid, 1981[3].

Sobre Avempace, véase M. Asín Palacios, *Avempace. El régimen del solitario* (con trad., Madrid-Granada, 1946).

Sobre Abentofail, véanse L. Gauthier, *Ibn Thofail, sa vie, ses oeuvres*, París, 1909; íd., *Hayy ibn Yaqdhan, roman philosophique d'Ibn Thofail* (texto y trad., París, 1936[2]); la mejor traducción española: A. González Palencia, *El filósofo autodidacta*, Madrid, 1934.

280. Reseñaremos algunas traducciones recientes de Averroes: L. Gauthier, *Traité décisif (Facî al-maqâl) sur l'accord de la religion et de la philosophie*, Argel, 1948[3]; S. van der Bergh, *Averroes' Tahâfut al-Tahâfut, The Incoherence of the incoherence*, 2 vols., Oxford 1954; G. F. Hourani, *On the Harmony of Religion and Philosophy*, Londres, 1954.

La literatura crítica es voluminosa. Mencionaremos los siguientes títulos: L. Gauthier, *Ibn Rochd, Averroes*, París, 1948; M. Horten, *Die Metaphysik des Averroes*, Halle, 1912; M. Alonso, *La teología de Averroes*, Madrid, 1947; véanse también presentaciones sintéticas en las *Historias* de la filosofía medieval de Étienne Gilson, H. Corbin y Julius R. Weinberg.

Sobre las obras de Ibn Arabî accesibles en traducción, véase R. W. J. Austin, *Ibn al'Arabî. The Bezels of Wisdom*, Nueva York, 1980, pág. 12. Señalaremos algunos títulos: T. Burckardt, *La Sagesse des Prophètes*, París, 1956, trad. parcial del *Collar de Perlas*, y R. W. J. Austin, *The Bezels of Wisdom*, trad. íntegra, abundantemente comentada. Los escritos autobiográficos de Ibn Arabî han sido traducidos por R. W. J. Austin, *Sufis of Andalusia*, Londres, 1971.

Lo más importante de la bibliografía crítica ha sido recopilado por R. W. J. Austin, *The Bezels*, pág. 13. Especial mención merecen Izutsu, *Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism I*, Tokio, 1966; H. Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabî*, París 1958; S. A. Q. Husaini, *The Pantheistic Monism of Ibn al-Arabî*, Lahore, 1970.

281. H. Corbin ha publicado los dos primeros volúmenes de las *Oeuvres philosophiques et mystiques de Sohrawardî*, Estambul-Leipzig, 1945, Teherán-París, 1952. Al mismo H. Corbin debemos también la más penetrante exégesis del pensamiento de Sohrawardî; véanse en especial *En Islam iranien* II: *Sohrawardî et les Platoniciens de Perse*, París, 1971; *Histoire de la philosophie islamique*, págs. 285-304; *L'Archange empourpé. Quinze traités et récits mystiques traduits du persan et de l'arabe*, París, 1976.

Resulta difícil precisar en qué medida conocía Sohrawardî, a través de fuentes orales o escritas, la tradición mazdeísta. En este sentido, además de los estudios de H. Corbin, señalemos: A. Bausani, *Persia Religiosa*, págs. 181 y sigs., y J. Duchesne-Guillemin, *La Religion de l'Iran Ancien*, págs. 363 y sigs. En todo caso, Sohrawardî mismo apelaba a la tradición persa y a la teosofía neoplatónica. Recuérdese que, bajo la dinastía de los sasánidas (226-635), el mazdeísmo pasó a convertirse en Iglesia oficial del Imperio, sin que el zurvanismo (véase § 213) perdiera por ello sus fieles. El sumo sacerdote Kartêr, que logró la condena de Mani (véase § 231), fue el artífice de la ortodoxia mazdeísta. También bajo los sasánidas conocieron un nuevo auge la mitología y la ideología de la realeza; véase G. Widengren, *Les religions de l'Iran*, pág. 343.

En el plano religioso y político, el único acontecimiento importante hasta la conquista musulmana fue la revolución de Mazdak, favorecida por el rey Kavâd (488-531). Mazdak afirmaba que la desigualdad social es la causa del mal y del dolor; en consecuencia, proponía que se compartieran los bienes y las mujeres, pero la aristocracia laica y religiosa logró convencer al rey Kavâd en contra de aquellas ideas; en el año 528/529 se organizó una matanza general de mazdakitas. Es significativo que fueran los trastornos provocados por la revolución de Mazdak «los que trajeran consigo como consecuencia la redacción definitiva del Avesta y la victoria de la Iglesia zoroastrista del Estado» (Widengren, *op. cit.*, pág. 343). Poco después, en el año 635, Persia fue conquistada por los musulmanes. Pero el mazdeísmo, aislado en el sur del país, conoció un verdadero resurgir en el siglo IX, época de la redacción de las principales obras en pah-

levi, *Bundahishn, Dênkart*, etc.; véase Duchesne-Guillemin, *op. cit.*, págs. 365 y sigs. Sin embargo, la esperanza de sacudir el yugo de los califas y de restaurar un Estado zoroastrista fue aplastada por los turcos de las dinastías ghaznevida y selyúcida, adversarios irreductibles de la tradición religiosa y de la autonomía política del pueblo iranio.

En este contexto ideológico, desgraciadamente mal conocido aún, ha de situarse la nostalgia que trasluce Sohrawardî de la Persia antigua, al igual que otros místicos y poetas iraníes.

282. R. A. Nicholson ha publicado y traducido al inglés el *Mathnawî*, 8 vols., Londres, 1925-1940; véase la lista de otras traducciones parciales, en A. M. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, pág. 310, n. 23. Del *Dîvân-i Shams-i Tabriz* se han publicado extractos en inglés por R. A. Nicholson, 1898, Cambridge, 1961², y en francés por E. de Vitray-Meyerovitch, bajo el título de *Odes mystiques*, París, 1973; sobre otras traducciones en lenguas europeas, véase A. M. Schimmel, *op. cit.*, pág. 310, n. 25.

Sobre Rûmî, véanse A. M. Schimmel, *The Triumphal Sun. A Study of Newlama Rumias Life and Work*, Londres-La Haya, 1978; íd., *Mystical dimensions*, págs. 309-328; E. de Vitray-Meyerovitch, *Rûmî et le soufisme*, 1977; íd., *Mystique et poésie en Islam: Djalâl-ud-Dîn Rûmî et les derviches tourneurs*, París, 1973²; R. A. Nicholson, *Rûmî, Poet and Mystic*, Londres, 1950; véanse también las bibliografías recopiladas por E. de Vitray-Meyerovitch, *Rûmî*, pág. 188, y A. M. Schimmel, *Mystical Dimensions*, pág. 311, nn. 25 y 26, pág. 316, nn. 28-31.

Sobre la música y la danza religiosas, véase Marijan Molé, «La danse extatique en Islam», en *Les Danses Sacrées*, Sources Orientales, 4, París, 1963, págs. 145-280. Sobre la danza de los derviches, véase F. Meier, «Der Derwischtanz: Versuch eines Überblicks», *Asiatische Studien*, 8 (1954), págs. 107-136. Sobre la danza mawlawi, véase H. Ritter, «Der Reigen der tanzenden Derwische», *Zeitschrift für vergleichende Musikwissenschaft*, 1 (1933), págs. 28-42.

283. Sobre el *dhikr*, véanse L. Gardet, «La mention du nom divin (dhikr) en mystique musulmane:», *Revue Thomiste*, (1952), págs.

642-679; (1953), págs. 197-216; íd., *Mystique musulmane*, págs. 187-258; M. Eliade, *Le Yoga*, págs. 218-220, 396-397 (bibliografía).

Sobre los orígenes de la alquimia, véase la bibliografía recopilada en el tomo II de la presente obra, págs. 490 y sigs.; véase también M. Eliade, *Forgerons et alchimistes*, París, 1977[2], págs. 173 y sigs.

Para la historia de la alquimia árabe, véase la bibliografía reconocida en *Forgerons*, págs. 175 y sigs. Véanse especialmente P. Kraus, *Jabîr ibn Hayyân, contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam*, 2 vols., El Cairo, 1942-1943; H. Corbin, «Le Livre du Glorieux de Jabîr ibn Hayyân, Alchimie et Archétipes», *Eranos-Jahrbuch*, 18 (Zurich, 1950), págs. 47-114. Véase también la traducción de un pequeño tratado de Ibn Arabî por S. Ruspoli, *L'alchimie du bonheur parfait*, París, 1981.

284. Sobre rabí Jokhanán ben Zaccai y las consecuencias de la destrucción del templo, véase la bibliografía citada en el § 224 (vol. II, págs. 620 y sig.).

S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews* III-VI, Nueva York, 1950-1958[2], ofrece la historia de los judios desde finales de la Antigüedad hasta la Edad Media.

Sobre el sanedrín, véase H. Mantel, *Studies in the History of the Sanhedrin*, Cambridge, Mass., 1961).

La obra de G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim*, 2 vols., Cambridge, Mass. 1927, numerosas reimpresiones) conserva aún todo su valor, pero han de tenerse en cuenta las observaciones de Porter, recogidas y comentadas por J. Neusner, *Judaism*, págs. 5-14.

Sobre la Mishná contamos ahora con la exposición clara y vigorosa de J. Neusner, *Judaism. The Evidence of the Mishnah*, Chicago, 1981), síntesis de las numerosas publicaciones anteriores de este autor, de las que citaremos las más importantes para entender mejor la Mishná: *The Idea of Purity in Ancient Judaism*, Leiden, 1973; *A History of the Mishnaic Law of Purities* I-22, Leiden, 1974-1977; *The Modern Study of the Mishnah*, Leiden, 1973; *A History of the Mishnaic Law of Holy Things* 1-6, Leiden, 1978-1979; *Form-Analysis and Exege-*

sis: A Fresh Approach to the Interpretation of Mishnah, Minneápolis, 1980.

Puede verse una bibliografía básica en J. Neusner, *Judaism*, págs. 381-403.

285. Entre las traducciones del Talmud de Babilonia, puede consultarse la nueva edición corregida y revisada por I. M. Weiss (Boston, 1918) de la versión de M. L. Rodkinson (10 vols.; Nueva York, 1896-1910). La traducción realizada por varios investigadores bajo la dirección de I. Epstein y J. H. Hertz fue publicada en Londres, 1.935 y sigs., en treinta y cinco volúmenes. Señalaremos también algunas antologías: A. Cohen, *Everyman's Talmud*, Londres, 1932, 1949²; C. Montefiore y C. G. Loewe, *Rabbinic Anthology, selected and arranged with comments and introduction*, Londres, 1938, Nueva York, 1960²; G. Goldin, *The Living Talmud*, Chicago-Londres, 1958.

De la abundante bibliografía crítica hemos de destacar: S. Schechter, *Aspects of Rabbinic Theology*, Nueva York, 1909, 1961², con una introducción de L. Finkelstein; G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era* I, págs. 173 y sigs.; D. Goodblatt, «The Babylonian Talmud», en *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* I, Berlín, 1972, págs. 257-336; J. Neusner (comp.), *Understanding Rabbinic Judaism: From Talmudic to Modern Times*, Nueva York, 1974; D. Goodblatt, *Bibliography on Rabbinic Judaism*, en ibíd., págs. 383-402; J. Heinemann, *Prayer in Talmud: Forms and Patterns* (trad. R. S. Sarason; Berlín, 1977); J. Neusner, *The Formation of the Babylonian Talmud*, Leiden, 1970; G. A. Wewers, *Geheimnis und Geheimhaltung im rabbinischen Judentum*, Berlín y Nueva York, 1975.

Sobre los karaítas, véanse L. Nemoy, *Karaite Anthology*, Nueva Haven, 1952; D. Sidersky, «Le Caraïsme et ses doctrines», *RHR*, 2 (1936), págs. 197-221; Z. Cahn, *The Rise of the Karaite Sect. A new light on the Halakah and origin of the Karaites*, Filadelfia, 1937; A. Paul, *Recherches sur l'origine du Qaraïsme*, París, 1970).

Sobre las relaciones con los sectarios de Qumrán, véase N. Wieder, *The Judaean Srolls and Karaites*, Londres, 1962.

286. Sobre la filosofía judía medieval, véanse G. Vajda, *Introduction à la pensée juive du Moyen Âge*, París, 1947; I. Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, Nueva York, 1916, 1958[2]; J. Guttmann, *Die Philosophie des Judentums*, Munich, 1933, trad. inglesa: *Philosophies of Judaism* (Nueva York 1964). A. Neher es autor de un brillante y original estudio de conjunto, «Philosophie Juive Médiévale», en *Histoire de la Philosophie*, Encyclopédie de la Pléiade», I, París, 1969, págs. 1.006-1.047.

Ha sido publicada una selección con notas de textos de Filón por N. Glatzer, *The Essential Philo*, 1971, y D. Winston, *Philo of Alexandria: The Contemplative Life, The Giants and Selections*, Nueva York, 1981. Está en curso la traducción de las obras completas por R. Arnáldez, J. Pouilloux y Mondésert, París, págs. 1961 y sigs.; han aparecido 36 volúmenes hasta 1980.

Sobre la influencia, directa o indirecta, de Filón en el pensamiento medieval cristiano, véase la obra de H. A. Wolfson, *Philo*, 2 vols., Cambridge, Mass., 1947; véase ibíd., II, págs. 158 y sigs., sobre el estado de la cuestión.

El primer filósofo judío es Isaac Israeli (*c.* 855-955), nacido y muerto en Egipto. Sus escritos son una compilación de diversas fuentes, y, traducidos al latín, fueron utilizados por los escolásticos cristianos del siglo XIII. Algunos fragmentos han sido traducidos y comentados en la obra de A. Altmann y S. Stern, *Isaac Israeli*, Londres, 1959.

Debemos una traducción completa de la obra de Saadia a S. Rosenblatt, *The Book of Beliefs and Opinions*, Nueva Haven, 1948. Véanse también M. Ventura, *La Philosophie de Saadia Gaon*, París, 1934; H. A. Wolfson, *Kalam Arguments for Creation in Saadia, Averroes, Maimonides and Thomas*, Saadia Anniversary Volume, Nueva York, 1943, págs. 197 y sigs.

El texto hebreo abreviado de *Las fuentes de la vida* ha sido traducido por S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, París, 1859, 1927[2], págs. 3-148. Hay también una traducción completa del tercer libro por F. Brunner, *La Source de la Vie, Livre III*, París, 1950, y una traducción inglesa completa por H. E. Wedeck, *The Fountain of Life*, Nueva York, 1962.

Sobre Abengabirol, véanse en especial S. Munk, *Mélanges*, págs. 151-306; J. Guttmann, *Die Philosophie des Judentums*, págs. 102-119; I. Husik, A *History of Medieval Jewish Philosophy*, Nueva York, 1916, págs. 59-80; J. M. Millás Vallicrosa, *Salomó Ibn Gabirol como poeta y filósofo*, Barcelona, 1945; J. R. Weinberg, *A Short History of Medieval Philosophy*, Princeton, 1964, págs. 146-149; la *Fuente de la Vida* fue traducida al español por F. de Castro Fernández, 2 vols., Madrid, 1901.

El tratado de Bahya Ibn Paqûda, *Introducción a los deberes de los corazones*, ha sido traducido por A. Chouraqui, París, 1950. Hay también traducción inglesa de E. Collins, *The Duties of the Heart*, 1904.

La obra de Yĕhudá ha-Leví ha sido traducida y anotada por Hartwig Hirschfeld, *The Kuzari*, 1946. Véase también I. Husik, *Three Jewish Philosophers: Philo, Saadia Gaon, Jehuda Halevi*, traducida del hebreo por Hans Lewy, A. Altmann y I. Heinemann, 1965, selección comentada. En español existen la traducción de Menéndez y Pelayo del *Himno de la Creación* y la del *Diálogo filosófico*, de Bonilla y San Martín, Madrid, 1910.

287. Debemos a Isadore Twerski una excelente antología de los textos de Maimónides, *A Maimonides Reader. Edited with introduction and notes*, Nueva York, 1972; contiene extensas citas del tratado *Mishneh Torah* en págs. 35-227, así como diversos opúsculos y cartas de difícil acceso, en traducción (págs. 361-482). Véase también A. Cohen, *Teachings of Maimonides*, con *Prolegomena* de M. Fox, Nueva York, 1968. Entre las traducciones del *Moreh Nevukhim* hemos utilizado la más reciente, de Shlomo Pines, *The Guide of the Perplexed*, Chicago, 1963. Pueden verse traducciones del *Mishneh Torah* en *Maimonides Reader*, pág. 484, y en el libro de D. Hartmann, *Maimonides: Torah and Philosophic Quest*, Filadelfia, 1976, págs. 269-272. Estas dos obras incorporan abundantes bibliografías en págs. 484-490 y 272-288, respectivamente.

Entre los estudios más completos merecen citarse: S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews* VIII, Nueva York, 1958, págs. 55-138; J. Sarachek, *Faith and Reason: The Conflict over tbe Ra-*

tionalism of Maimonides, Nueva York, 1970. Véanse también D. Y. Silver, *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy: 1180-1240*, Leiden, 1965; H. A. Wolfson, «Maimonides on the Unity and Incorporeality of God», *Jewish Quarterly Review*, 56 (1965), págs. 112-136; A. Altmann, «Essence and Existence in Maimonides», en *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*, Ithaca, 1969, págs. 108-127; «Free Will and Predestination in Saadia, Bahya, and Maimonides», en *Essays in Jewish Intellectual History*, Hannover y Londres, 1981, págs. 35-64; «Maimonides's "Four Perfections"», en ibíd., págs. 65-76; «Maimonides and Thomas Aquinas: Natural or Divine Prophecy?», en ibíd., págs. 76-96. En español pueden verse: J. Gaos, *La filosofía de Maimónides*, Madrid, 1940; F. Velara, *Vida y obra de Maimónides*, Madrid, 1946. La *Guía de los perplejos* fue traducida por J. Suárez, 1935; amplios fragmentos de *Repetición de la ley* (Mishna Torah) en J. Llamas, *Maimónides*, 1935.

Es muy valioso el trabajo de D. Hartmann sobre todo por los numerosos textos que ilustran la continuidad entre el *Mishneh Torah* y el *Moreh Nevukhim*; véanse págs. 102 y sigs. Han sostenido opiniones contrarias I. Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, Nueva York, 1958[2], pág. 5, y L. Strauss, «The Literary Character of the Guide for the Perplex», en *Persecution and the Art of Writing*, Chicago, 1952, págs. 38-95; íd., «Notes on Maimonides' Book of Knowledge», en *Studies... presented to Gershom Scholem*, Jerusalén, 1967, págs. 269-285.

288. La única obra esencial y exhaustiva sobre la mística judía, desde los orígenes hasta el hassidismo, se debe a G. Sholem, *Major Trends in Jelvish Mysticism*, Nueva York, 1946; aquí utilizamos la 4.ª edición (1960), revisada y aumentada con bibliografías suplementarias. Véase también la traducción francesa *Les grands courants de la mystique juive*, París, 1950. Citaremos también, del mismo autor, *Les origines de la Kabbale*, París, 1966, edición alemana: *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, Berlín, 1962; *On the Kabbala and its Symbolism*, Nueva York, 1965, edición alemana, Zurich, 1960; *The Messianic Idea in Judaism and other Essays on Jewish Spirituality*, Nueva York, 1971: recopilación de artículos publicados entre 1937 y 1970.

Debemos una breve introducción general, que contiene además la traducción de algunos textos significativos, a G. Casaril, *Rabbi Siméon bar Yochaï et la Kabbale*, París, 1961. El libro de P. Vulliaud, *La Kabbale Juive. Histoire et Doctrine. Essai critique*, 2 vols., París, 1923, ha sido severamente criticado por G. Scholem. Todavía útil, especialmente por lo que se refiere a los cabalistas cristianos posteriores al Renacimiento, es la obra de A. E. Waite, *The Holy Kabbalah. A Study of the Secret Tradition of Israel*, Londres, 1929. Sobre el esoterismo judío y la Cábala, véanse G. Vajda, «Recherches récentes sur l'ésotérisme juif (1947-53)», *RHR*, 147 (1955), págs. 62-92; íd., «Recherches récentes... (1954-62)», ibíd., 164 (1963), págs. 39-86, 191-212; 165 (1964), págs. 49-78; íd., *L'amour de Dieu dans la théologie juive du Moyen Âge*, París, 1957; íd., *Recherches sur la philosophie et la Kabbale dans la pensée juive du Moyen Âge*, París y La Haya, 1962; G. Sırat, *Les théories des visions surnaturelles dans la pensée juive du Moyen Âge*, Leiden, 1969.

Sobre la *Merkabá*, véanse G. Scholem, *Major Trends*, págs. 40-79; íd., *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, Nueva York, 1960, *passim*; íd., *Les origines de la Kabbale*, págs. 27-33, 118-122, 128-138, 153-160, etc.

Sobre *Shiʾur Qomaʾ*, véase también A. Altmann, «Moses Narboni's "Epistle on Shiʾur Qomaʾ"», en *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*, Ithaca, 1969, págs. 180-209.

Sobre el *Sepher Yetsirá*, véanse G. Scholem, *Major Trends*, págs. 84 y sigs., 126 y sigs., 367 y sigs.; *Les origines de la Kabbale*, págs. 31 y sigs. Debemos la más reciente traducción a G. Casaril, *op. cit.*, págs. 41-48. Véase también G. Vajda, «Le Commentaire de Saadia sur le Sepher Yetsira», *Revue des Études Juives*, 56 (1945), págs. 64-86.

Sobre los hassideos de Alemania, véase G. Scholem, *Major Trends*, 80-118. Sobre la mitología del Golem y sus orígenes, véase G. Scholem, «The Idea of the Golem», en *On the Kabbalah and its Symbolism*, págs. 158-204.

289. Sobre la reactualización de ciertos temas mitológicos en la Cábala, véase G. Scholem, «Kabbalah and Myth», en *On the Kabbalah and its Symbolism*, págs. 87-117.

El *Bahir* ha sido traducido al alemán y comentado por G. Scholem, *Das Buch Bahir*, Leipzig, 1923; véanse también, del mismo autor, *Major Trends*, págs. 74 y sigs., 229 y sigs.; *Origines de la Kabbale*, págs. 78-107, págs. 164-194, págs. 210 y sigs.

Sobre el *devekuth*, véase G. Scholem, «Devekut, or Communion with God», en *The Messianic Idea in Judaism*, págs. 203-226 (art. publicado en 1950).

Sobre Abraham Abulafia, véase G. Scholem, *Major Trends*, págs. 119-155, así como las notas bibliográficas de ibíd., págs. 398 y sigs. Véase G. Casaril, *op. cit.*, págs. 66 y sigs. Debemos una traducción casi completa del *Zohar* a Sperling y Maurice Simon, *The Zohar*, 5 vols., Londres, 1931-1934, 1955[2]. Véanse en especial G. Scholem, *Die Geheimnisse Sohar*, Berlín, 1935, y *Zohar: The Book of Splendor*, Nueva York, 1949, selección y comentarios. Pero el mejor estudio es por ahora el de G. Scholem, *Major Trends*, págs. 156-243, con las notas críticas de las págs. 385-407. Véanse también A. Bension, *The Zohar in Moslem and Christian Spain*, Londres, 1932; F. Secret, *Le Zohar chez les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, París-La Haya, 1958.

Sobre la historia del concepto de la *Shekhiná*, véase G. Scholem, «Zur Entwicklungsgeschichte der kabbalistischen Konzeption der Schekinah», *Eranos Jahrbuch*, 21 (Zurich, 1952), págs. 45-107.

Sobre la transmigración de las almas, véanse G. Scholem, *Major Trends*, págs. 241 y sigs.; íd., «The Messianic Idea in Kabbalism», en *The Messianic Idea in Judaism*, págs. 37-48, especialmente págs. 46 y sigs.; íd., «Seelenwanderung und Sympathie der Seelen in der jüdischen Mystik», *Eranos-Jahrbuch*, 24 (1955), págs. 55-118.

290. Debemos una excelente exposición sobre la vida espiritual en Safed durante el siglo XVI a R. J. Zwi Werblowsky, *Joseph Karo, Lawyer and Mystic*, Oxford, 1962, Filadelfia, 1977[2], págs. 38-83. Véase ibíd., págs. 84-168, biografía de rabí Joseph Karo; págs. 169-286, análisis de las experiencias místicas y de la teología de Karo.

Sobre Isaac Luria y su escuela, véase G. Scholem, *Major Trends*, págs. 244-286, págs. 407-415. Uno de sus discípulos le preguntó por qué no expresaba sus ideas en forma de libro, a lo que respondió

Luria: «Es imposible, pues todas las cosas están en relación unas con otras. Apenas abro la boca para hablar, tengo la impresión de que el mar rompe sus diques y se desborda. ¿Cómo podría entonces expresar lo que mi alma ha recibido y cómo podría expresarlo en un libro?» (citado por G. Scholem, *Major Trends*, pág. 254).

Isaac Luria pretendía ser el único cabalista, después de Nahmánides, que aprendió la doctrina secreta directamente del profeta Elías. La difusión de sus ideas fue obra casi totalmente de Israel Sarug, quien, entre los años 1592-1598, las propagó entre los cabalistas de Italia. Sarug, sin embargo, no conocía las ideas de Luria sino a través de los escritos de Vital. En algunos puntos reinterpretó radicalmente la doctrina del maestro; aportó una base cuasifilosófica al introducir en ella una especie de platonismo, lo que, en última instancia, explicaría su éxito; véase G. Scholem, *Major Trends*, págs. 257-258.

291. Sobre Sabbatai Zwi y el sabbatainismo, véanse G. Scholem, *Major Trends*, págs. 286-324; íd., «Redemption through Sin», en *The Messianic Idea in Judaism*, págs. 78-141; este artículo fue publicado por vez primera en hebreo en el año 1937; íd., «The Crypto-Jewish Sect of the Donmeh (Sabbatianism) in Turkey», en ibíd., págs. 142-166, y sobre todo su *magnum opus*, traducido del hebreo por R. J. Zwi Werblowsky, *Sabbatai Sevi, the Mystical Messia*, Princeton, 1973, traducción revisada y aumentada de la edición original, Tel Aviv, 1957. Véase también Yosef Hayim Yerushalmi, *From Spanish Court to Italian Ghetto*, Nueva York, 1971, Seattle-Londres, 1981[2], págs. 313-349. Los documentos teológicos e históricos fueron destruidos en su mayor parte, pero las formas moderadas del sabbatainismo, en las que coexistían la piedad ortodoxa y las creencias heréticas, sobrevivieron mucho tiempo; véase G. Scholem, *Major Trends*, págs. 299 y sigs.

292. Sobre el hassidismo, véase G. Scholem, *Major Trends*, págs. 325-350, así como las bibliografías recopiladas en ibíd., págs. 436-438, 445-446; íd., «The neutralization of the Messianic Element in Early Hassidism», en *The Messianism*, págs. 176-202; M. Buber, *Die chassi-*

dischen Bücher, Hellerau, 1928; numerosas reimpresiones); íd., *Jewish Mysticism and the Legend of Baal Shem*, Londres, 1931; íd., *Deutung des Chassidismus*, Berlín, 1935; íd., *Hassidism*, Nueva York, 1948; íd., *The Origin and Meaning of Hassidism*, Nueva York, 1960; A. Mandel, *La Voie du Hassidisme*, París, 1963; E. Wiesel, *Célébration hassidique*, París, 1972; A. Guerne (trad.), *Les récits hassidiques*, París, 1961.

Sobre rabí Shneur Zalman de Ladi y el *Habad*, véanse G. Scholem, *Major Trends*, págs. 340 y sigs.; G. Casaril, *Rabbi Simeon bar Yochai*, págs. 166 y sigs. Sobre el *Habad*, véase también Dov Baer de Loubavitch, *Lettre aux hassidim sur l'extase* (versión francesa de Georges Levitte, París, 1975); hay traducción inglesa, con introducción y notas, por Louis Jacobs.

293. Sobre el bogomilismo, véase la abundante bibliografía de Obolensky, *The Bogomils. A Study in Balkan Neo-Manicheism*, Cambridge, 1948, págs. 290-304, que se ha de completar con las obras citadas en nuestro «Le Diable et le Bon Dieu», en *De Zalmoxis à Gengis Khan*, París, 1970, págs. 80-130, especialmente pág. 94, n. 26; véase también A. Borst, *Les Cathares*, París, 1974, págs. 55 y sigs., útil sobre todo por sus referencias bibliográficas. Aparte de la monografía de Obolensky, la mejor presentación de conjunto es el estudio de S. Runciman, *Le manichéisme médiéval*, París, 1949, págs. 61-85 (original inglés, Cambridge, 1947).

Las fuentes más importantes son: Cosmas el Sacerdote, *Le Traité contre les Bogomiles* (trad. y com. de H. C. Puech y A. Vaillant, París 1945), y la *Panoplia dogmática de Eutimio Zigabene* (PG CXXX). Véanse análisis de estos dos textos en S. Runciman, *op. cit.*, págs. 69 y sigs.

El libro de J. Ivanov, *Bogomilski Knigi i legendy*, Sofía, 1925, ha sido traducido por M. Ribeyrol, *Libres et légendes bogomiles*, París, 1976, con bibliografía reciente recopilada por D. Angelov en págs. 381-390.

Entre las aportaciones recientes a la historia de la herejía y las supervivencias del bogomilismo en la península balcánica y Rumania, véanse R. Browning, *Byzantium and Bulgaria. A comparative*

study across the early medieval frontier, Londres, Berkeley-Los Ángeles, 1957, págs. 163 y sigs.; R. Theodorescu, *Bizant, Balcani, Occident la începuturile culturii medievale romanesti, secolele* X-XVI, Bucarest, 1974, págs. 341 y sigs.

Sobre los apócrifos y su reinterpretación bogomil, véase E. Turdeanu, «Apocryphes bogomiles et apocryphes pseudo-bogomiles», *RHR*, 138 (1950), págs. 22-52, 176-218. Sobre la historia y la circulación del apócrifo *El leño de la Cruz*, véase N. Cartojan, *Cărtile populare în literatura romaneasca* I, Bucarest, 1974[2], págs. 155 y sigs.; E. Casier Quinn *The Quest of Seth for the Oil of Life*, Chicago, 1962, págs. 49 y sigs.. Sobre la *Interrogatio Johannis*, véase E. Bozóky, *Le livre secret des cathares, Interrogatio Johannis, apocryphe d'origine bogomile*, París, 1980.

294. Sobre los cátaros, véanse los estudios generales de S. Runciman, *Le manichéisme médiéval*, págs. 106-152, y de A. Borst, *Les Cathares*, especialmente págs. 79-196, con muy abundante bibliografía. Véase también H. C. Puech, «Catharisme médiéval et bogomilisme», en *Oriente ed Occidente nel Medio Evo*, Roma, 1957, págs. 56-84, reeditado en *Sur le manichéisme et autres essais*, París, 1979, págs. 395-427.

Los escasos textos cátaros conocidos han sido traducidos y publicados por A. Dondaine, *Le «Liber de duobus principiis» suivi d'un fragment de rituel cathare*, Roma, 1943; C. Thouzallier, *Un traité cathare inédit du début du 13[e] siècle*, Lovaina, 1961; *Une somme anticathare*, Lovaina, 1964; R. Nelli, *Écritures cathares*, París, 1968. Véase también *Le livre secret des cathares, Interrogatio Johannis, apocryphe d'origine bogomile* (edición, trad. y comentario de E. Bozóky, París, 1980).

Sobre la cruzada contra los albigenses, véase P. Belperron, *La Croisade contre les albigeois et l'union de Languedoc à la France*, París, 1943, 1948[2].

Sobre la Inquisición, véase J. Guiraud, *Histoire de l'Inquisition au Moyen Âge*. I: *Cathares et vaudois*; II: *L'Inquisition au XIII[e] siècle en France, en Espagne et en Italie*, París, 1935, 1938. La bibliografía re-

ciente ha sido recopilada por H. Grundmann en J. Le Goff (comp.), *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle*, París-La Haya, 1968, págs. 425-431.

Sobre el contexto histórico, véase F. Herr, *The Medieval World*, Londres-Nueva York, 1962; trad. cast., *El mundo medieval*, Madrid, 1966, págs. 197 y sigs.

295. Sobre la valoración religiosa de la pobreza, véase J. B. Russell, *Religious Dissent in the Middle Ages*, Nueva York, 1971, págs. 41 y sigs.

La mejor biografía de san Francisco de Asís se debe a O. Englebert, *Vie de Sáint Francois*, París, 1947, con abundante bibliografía en págs. 396-426. Lo esencial se hallará en I. Gobry, *Saint François et l'esprit franciscain*, París, 1957, también con una selección de escritos de san Francisco en págs. 119-152. Véase también L. Cunningham (comp.), *Brother Francis: An Anthology of writings by and about St. Francis of Assisi*, Nueva York, 1972. Véase, en definitiva, *Francois d'Assise: Écrits*, Sources Chrétiennes, 285, París, 1981.

Sobre la orden de los Frailes Menores, véanse J. Moorman, *A History of the Franciscan Order*, Oxford, 1968; C. Esser, *Origins of the Franciscan Order*, Chicago, 1970; M. D. Lambert, *Franciscan Poverty: The Doctrine of the Absolute Poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order, 1210-1323*, Londres, 1961; S. *Francesco nella ricerca storica degli ultimi ottanta anni*, Convegni del Centro di Studi sulla spiritualità medioevale, 9, Todi, 1971.

296. La única edición completa de las obras de san Buenaventura es la publicada (nueve volúmenes *in folio*) por los Padres franciscanos de Quaracchi. Traducciones francesas registradas por J. G. Bougerol, *Saint Bonaventure et la sagesse chrétienne*, París, 1963, págs. 180-182.

Entre las monografías recientes dedicadas al pensamiento de san Buenaventura, citaremos: E. Gilson, *La philosophie de Saint Bonaventure*, 1943[2]; J. G. Bougerol, *Introduction à l'étude de saint Bonaventure*, 1961; J. Quinn, *The Historical Constitution of St. Bonaventu-*

re's Philosophy, Toronto, 1973; E. H. Cousins, *Bonaventure and the Coincidence of Opposites*, Chicago, 1978.

Sobre el simbolismo de la escala y la ascensión mística, véanse Dom Anselme Stolz, *Théologie de la mystique*, Chevêtogne, 1947², págs. 117-145; A. Altmann, *Studies in Religious Philosophy and Mysticism* (Ithaca 1949), 41-72; véanse las bibliografías recogidas en *Le chamanisme* (2.ª ed.), págs. 378-381.

297. E. Gilson, *La philosophie au Moyen Âge*, París, 1947, enumera las ediciones de las obras de Alberto Magno, Tomás de Aquino y los restantes escolásticos. Puede verse en la misma obra una bibliografía crítica esencial sobre los autores discutidos. Véanse también E. Gilson, *Le thomisme*, París, 1952²; F. Copleston, *Aquinas*, Harmondsworth, 1955, con lista de traducciones inglesas de las obras de santo Tomás en pág. 265; M. D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Montreal, 1950; íd., *La théologie comme science au XIIIᵉ siècle*, París, 1957; íd., *Toward understanding Saint Thomas*, Chicago, 1964.

Una interpretación distinta de la escolástica en S. Ozment, *The Age of Reform, 1250-1550: An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe*, Nueva Haven, 1980, págs. 9 y sigs., 60 y sigs., sobre Tomás de Aquino; págs. 35 y sigs., sobre Ockham, etc. Ozment presenta también la más reciente literatura crítica.

Sobre Duns Escoto, véase E. Bettoni, *Duns Scotus: The Basic Principles of his Philosophy*, Washington, 1961.

Sobre Ockham, véanse G. Leff, *William of Ockham: The Metamorphosis of Scholastic Discourse*, Manchester, 1975; íd., *The Dissolution of Medieval Outlook: An Essay on Intellectual and Spiritual Change in the Fourteen Century*, Nueva York, 1976.

Sobre la escolástica, véanse también F. van Steenberghen, *Aristotle in the West: The Origins of Latin Aristotelianism*, Lovaina, 1955; *The Philosophical Movement in the Thirteenth Century*, Edimburgo, 1955; G. Leff, *Mediaeval Thought: St. Augustine to Ockham*, Baltimore, 1962.

Visión sintética en H. A. Oberman, *The Harvest of Medieval Theology*, Cambridge, Mass., 1963.

298. Está en curso de publicación la edición crítica de las obras del Maestro Eckhart: *Die deutschen Werke*, vols. I-V, Stuttgart, págs. 1938 y sigs., y *Die lateinische Werke*, vols. I-V, págs. 1938 y sigs.). Puede verse una breve historia de las diversas ediciones que han precedido a esta empresa de la *Deutsche Forschungsgemeinschaft* en *A Note on Eckhart's works*, en E. Colledge y B. McGinn, *Meister Eckhart: The Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Defense*, Nueva York, 1981, págs. 62 y sigs. Han de manejarse con precaución las traducciones a diversos idiomas europeos realizadas antes de la edición crítica; tal es el caso, por ejemplo, de C. de B. Evans, *Meister Eckhart*, 2 vols., Londres, 1931. Entre las traducciones inglesas, las más útiles son: A. Maurer, *Master Eckhart: Parisian Questions and Prologues*, Toronto, 1974; R. Schurmann, *Meister Eckhart; Mystic and Philosopher*, Bloomington, 1978: contiene la traducción de ocho sermones alemanes y un importante estudio sobre el pensamiento de Eckhart. Véase sobre todo la traducción de E. Colledge y B. McGinn. La mejor traducción alemana se debe a J. Quint, *Deutsche Predigten und Traktaten*, Munich, 1955; también se reproducen los textos originales en *Mittelhochdeutsch*. Hay dos traducciones francesas de la obra en alemán: P. Petit, *Oeuvres de Maitre Eckhart. Sermons-Traités*, París, 1942, y J. Molitor y F. Aubier, *Traités et Sermons*, París, 1942. Véanse también las traducciones de J. Ancelet-Hustache, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, París, 1956, págs. 77-119.

De la abundante bibliografía crítica merecen destacarse: V. Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, París, 1960, obra importante; Kelley, *Meister Eckhart on Divine Knowledge*, Nueva Haven-Londres, 1977; B. Welte, *Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken*, Friburgo, 1979, con una nueva interpretación; M. de Gandillac, «La "dialectique" de Maître Eckhart», en *La mystique rhénane*. Coloquio de Estrasburgo, París, 1961, págs. 59-94. Véanse también la bibliografía recopilada por Colledge y McGinn, *op. cit.*, págs. 349-353.

La mejor presentación de la mística medieval se hallará en J. Leclercq, F. Vandenbroucke y L. Bouyer, *La spiritualité du Moyen Âge*, París, 1961. Véase también *L'attesa dell'età nuova nella spiritualita de-*

lla fine del Medio Evo, Convegni del Centro di Studi sulla spiritualità medioevale, 3, Todi, 1963.

299. Sobre los movimientos religiosos heréticos (o acusados de herejía) durante la Edad Media, véanse M. D. Lambert, *Medieval Heresy. Popular Movements from Bogomils to Hus*, Londres, 1977; J. Le Goff (comp.), *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle, XI[e]-XVII[e] siècles*, Coloquio de Royaumont, París, 1968; *Movimenti religiosi popolari ed eresie del medioevo*, en X Congresso Internazionale di Science Storiche, Relazioni III, Roma, 1955; G. Leff, *Heresy in the Later Middle Ages* I-II, Manchester-Nueva York, 1967.

Debemos un análisis abundantemente documentado de ciertas actitudes ascéticas radicales durante el siglo XI, especialmente en Pedro Damiano y Anselmo de Canterbury, a R. Bultot, *La doctrine du mépris du monde. Le XI[e] siècle*, 2 vols., Lovaina-París, 1963-1964.

Sobre las beguinas y los begardos, véanse E. W. McDonnell, *The Beguines and Beghards in Mediaeval Culture*, Nueva Brunswick, 1954, con abundante documentación; G. Leff, *Heresy in the Later Middle Ages* I, págs. 195 y sigs.; S. Ozment, *The Age of Reform*, págs. 91 y sigs.

Sobre Matilde de Magdeburgo, véase L. Menzies, *The Revelations of Mechtilde of Magdeburg*, Londres, 1953. Sobre la beguina flamenca Hadewich, véase *The Complete Works* (trad. e introd de C. Hart; Nueva York, 1980).

Sobre el movimiento del Libre Espíritu, véanse G. Leff, *op. cit.* I, págs. 310-407; R. E. Lerner, *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley, 1972; H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Darmstadt, 1961', págs. 355-436.

Sobre el *Mirour des simples âmes* de Margarita Poret y la literatura del Pseudo-Eckhart, véanse los textos analizados por Lerner, *op. cit.*, págs. 200 y sigs.

300. Sobre la crisis eclesiástica del siglo XIV, véanse los recientes análisis y el estado de la cuestión en las obras de S. Ozment, *The Age of Reform: 1250-1550*, págs. 135-181, y F. Oakley, *The Western Church in the Late Middle Ages*, Ithaca-Londres, 1979, págs. 25-80, 131-174.

Sobre los flagelantes, véase G. Leff, *Heresy in the Late Middle Ages* II, págs. 485-493, con abundante documentación.

Sobre la obsesión de la muerte durante la Edad Media, véanse T. S. R. Boase, *Death in the Middle Ages*, Nueva York, 1972: excelente documentación iconográfica; E. Dubruck, *The Theme of Death in French Poetry of the Middle Ages and Renaissance*, La Haya, 1964; F. Oakley, *op. cit.*, págs. 116 y sigs.; *Il dolore e la morte nella spiritualità dei secoli XII-XIII*, Convegni del Centro di Studi della spiritualità medioevale, 5, Todi, 1967.

Sobre las danzas macabras, véanse J. M. Slark, *The Dance of Death in the Middle Ages and the Renaissance*, 1950; J. Baltrušaitis, *Le Moyen Âge fantastique*, París, 1955, págs. 235 y sigs., con abundante bibliografía en págs. 258 y sigs., especialmente n. 15; N. Cohn, *The Pursuit of the Millenium*, Londres, 1970[2], págs. 130 y sigs.

Sobre la historia de la doctrina del purgatorio, véase la obra definitiva de J. Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, París, 1982, especialmente págs. 177 y sigs., 236 y sigs., 357 y sigs., 383 y sigs.

Las traducciones francesas de Taulero y Suso están registradas en J. Ancelet-Hustache, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, págs. 190-191.

Para las traducciones de las obras más importantes de Ruysbroquio hemos utilizado E. Colledge, *The Spiritual Espousals*, Londres, 1952, y C. A. Wynschenk y E. Underhill, *John of Ruysbroek: The Adornement of the Spiritual Marriage; The Sparkling Stone; The Book of Supreme Truth*, Londres, 1951; véase también K. C. Petri (comp.), *Late Medieval Mysticism*, Filadelfia, 1957, págs. 285 y sigs.

Es muy probable que Gerson atacara a Ruysbroquio sobre la base de una traducción latina de sus escritos flamencos plagada de errores. Véase A. Combes, *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*, 3 vols., París, 1945-1959.

Sobre G. Goote y la *devotio moderna*, véase la muy documentada obra de R. R. Post, *The Modern Devotion: Confrontation with Reformation and Humanism*, Leiden, 1968.

301. La edición crítica de las obras de Nicolás de Cusa —*Nicolai de Cusa Opera Omnia*— está en curso de publicación por iniciativa de la Academia de Letras de Heidelberg, Leipzig, págs. 1932 y sigs.

Entre las traducciones francesas, citaremos *Oeuvres choisies*, París, 1942, por M. de Gandillac; *De la docte ignorance*, París, 1930, por L. Moulinier; *Traité de la vision de Dieu*, Lovaina, 1925, por E. Vansteenberghe. Para una presentación general, véanse E. Vansteenberghe, *Le cardinal de Cues*, París, 1920; P. Rotta, *Il cardinale Nicola da Cusa*, Milán, 1928.

La mejor monografía es aún la de M. de Gandillac, *La philosophie de Nicolas de Cues*, París, 1941. Véanse también E. Cassirer, *The Individual and the Cosmos in the Renaissance Philosophy*, Nueva York, 1963, cuyo original alemán fue publicado en el año 1927 en *Studien der Bibliothek Marburg* X, Leipzig-Berlín, págs. 7-72; P. E. Sigmund, *Nicolas de Cusa and Mediaeval Political Thought*, Cambridge, Mass., 1963; E. Hoffmann, *Das Universum des Nicolas von Cues*, Heidelberg, 1930; íd., *Die Vorgeschichte der cusanischen Coincidentia oppositorum* (introducción a la traducción del tratado *De beryllo*; Leipzig, 1957); G. Saitta, *Nicola da Cusa e l'umanesimo italiano*, Bolonia, 1957; J. Pelikan, «Negative Theology and Positive Religion: A Study of of Nichilas Cusanus *De pace fidei*», *Prudentia*, (suplemento a 1981): *The Via Negativa*, págs. 61-77.

Sobre la teología de Jan Hus, véase M. Spinka, *John Hus at the Council of Constance*, Nueva York, 1966.

Sobre la historia del conflicto entre *sacerdotium* y *regnum* y sobre las etapas de la teología política de origen y de estructura reales, véase E. H. Kantorowitz, *The King's Two Bodies: A Study of Mediaeval Political Theology*, Princeton, 1957, págs. 193 y sigs.

302. Una introducción sintética en O. Clément, *L'essor du christianisme oriental*, París, 1964; íd., *Byzance et le christianisme*, París, 1964. Véanse también S. Runciman, *The Eastern Schism*, Oxford, 1955; P. Sherrard, *The Greek East and the Latin West*, Nueva York, 1959, y sobre todo D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth, Eas-*

tern Europe, 500-1453, Nueva York, 1971, y A. Toynbee, *Constantine Porphyrogenitus and his World*, Londres, 1973.

Debemos una exposición clara y penetrante a J. Pelikan, *The Spirit of Eastern Christendom, 600-1700*, Chicago, 1974, págs. 146-198, con bibliografía crítica en págs. 308-310. Véanse también F. Dvornik, *The Photian Schism: History and Legend*, Cambridge, 1948; íd., *Byzantium and the Roman Primacy*, Nueva York, 1966; íd., *Byzantine Mission among the Slavs: SS. Constantine-Cyril and Methodius*, Nueva Brunswick, 1970.

Las relaciones entre las dos Iglesias —y las dos culturas— han sido admirablemente analizadas por D. J. Geanakoplos, *Byzantine East and Latin West*, Nueva York, 1966; íd., *Interaction of the «Sibling» Byzantine and Western Cultures in the Middle Ages and Italian Renaissance*, Nueva Haven-Londres, 1976, especialmente págs. 3-94.

303. Citaremos ante todo algunos trabajos recientes sobre la teología oriental: V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, París, 1960[2]; íd., *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, París, 1967; M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme*, París, 1970; J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine*, París, 1969; L. Ouspensky, *Essai dans la théologie de l'icone dans l'Église orthodoxe*, París, 1960.

Sobre Simeón, véase *Siméon le nouveau théologien, chapitres théologiques, gnostiques et pratiques* (trad. J. Darrouzès; Sources Chrétiennes, 51, París, 1951. Véase también H. M. Biedermann, *Das Menschenbild bei Symeon dem Jüngerem dem Theologen*, Wurzburgo, 1949.

Sobre la «plegaria del corazón», véase J. Gouillard, *Petite Philocalie de la Prière du Coeur*, París, 1968[2].

Sobre Juan Clímaco, véase John Climacus, *The Ladder of Divine Ascent*, Nueva York, 1982, con una amplia y documentada introducción de Kallistos Ware.

Sobre el hesicasmo, véanse I. Hausherr, *La Méthode d'oraison hésychaste*, Orientalia Christiana IX, pág. 2; Roma, 1927; íd., «L'Hésychasme, étude de spiritualité», *Orientalia Christiana Periodica*, 22 (1956), págs. 5-40, 247-285.

Jean Meyendorff ha contribuido meritoriamente al redescubrimiento de Gregorio Palamas. Citaremos ante todo su edición y traducción de las *Triades pour la défense des saints hésychastes*, Lovaina, 1959; *Introduction à l'ètude de Grégoire Palamas*, París, 1959, con exposición completa de la obra de Palamas, publicada o inédita, en págs. 331-400; *St. Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, París, 1959. Véanse también L. C. Coutos, *The Concept of Theosis in Saint Gregory Palamas. With Critical Text of the «Contra Akindynum»*, 2 vols., Los Ángeles, 1963; J. Pelikan, *The Spirit of Eastern Christendom*, Chicago, 1974, págs. 261 y sigs.; V. Lossky, «La Théologie de la Lumière chez Grégoire Palamas de Thessalonique», *Dieu Vivant*, 1 (1945), págs. 93-118.

Para una exposición comparativa de la experiencia de la luz mística, véase M. Eliade, *Méphistophélès et l'Androgyne*, París, 1981², págs. 17-94.

Debemos una presentación clara y densa de Nicolás Cabasilas a O. Clement, *Byzance et le christianisme oriental*, París, 1964, págs. 50-73.

304. R. Manselli, *La religion populaire au Moyen Âge. Problèmes de méthode et d'histoire*, Montreal-París, 1975, pág. 20, pone de relieve la «ósmosis que ha realizado una relación de intercambio entre dos civilizaciones», el «paganismo» y el cristianismo.

La homologación de las mitologías regionales a la «historia sagrada» cristiana no constituye una «sucesión», como interpretaba el hecho Paul Saintyves en su libro *Les saints successeurs des dieux*, París, 1907. Véanse las observaciones de E. Vacandart, *Études de critique d'histoire religieuse* (III serie; París, 1912, págs. 59-212: «Origines du culte des saints. Les saints sont-ils successeurs des dieux?».

No es necesario insistir en la supervivencia, bajo formas más o menos cristianizadas, de ciertos complejos mítico-simbólicos abundantemente difundidos por todo el mundo, como el árbol cósmico, el puente, la escala, el infierno y el paraíso. Baste mencionar la persistencia del viejísimo argumento elaborado en torno al puente escatológico; véase *Le chamanisme*, 2.ª ed., págs. 375 y sigs., durante la

Edad Media; véase P. Dinzelbacher, *Die Jenseitsbrücke im Mittelalter*, Viena, 1973, y hasta en nuestros días; véase L. M. Lombardi Satriani y M. Meligrana, *Il Ponte di San Giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina del Sud*, Milán, 1982, págs. 121 y sigs.

Hemos pasado por alto las ceremonias y costumbres vinculadas al campo de la feria y a la plaza pública de la ciudad, como la Fiesta de los Necios, celebrada el día del Asno, cuando los fieles, disfrazados y con máscaras, entraban en la catedral conducidos por el «obispo de los necios» y se permitían toda clase de libertades. En Normandía, los diáconos jugaban a los dados y a las cartas sobre el altar mientras comían salchichas. Véanse también los análisis de Mikhail Bakhtine, *L'oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, París, 1970.

Sobre las supervivencias paganas en Grecia, véanse J. C. Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, Cambridge, 1910, y Nueva York, 1964[2]; G. Dumézil, *Le problème des Centaures*, París, 1929, págs. 155-193; C. A. Romaios, *Cultes populaires de la Thrace: les Anasténaria; la cérémonie du lundi pur*, Atenas, 1949. Para Paul Friedrich, el estudio de ciertos grupos de la Grecia rural podría esclarecer las estructuras de la sociedad homérica, mientras que el culto a la Virgen podría ayudarnos a comprender mejor a Deméter; véase *The Meaning of Aphrodite*, Chicago, 1978, pág. 55. Véanse también C. Poghirc, «Homère et la ballade populaire roumaine», en *Actes du IIIe Congrès International du Sud-Est européen*, Bucarest, 1974; L. Schmidt, *Gestaltheiligkeit im bäuerlichen Arbeitsmythos. Studien zu den Ernteschnittzgeraten und ihre Stellung im europäischen Volksglauben und Volksbrauch*, Viena, 1952; M. Eliade, «History of Religions and "Popular" Cultures», *HR*, 20 (1980), págs. 1-26, especialmente págs. 5 y sigs.

Hay una voluminosa bibliografía sobre las *Colinde*; véase nuestra «History of Religions», pág. 11, n. 29. Anotaremos únicamente las obras que hemos citado: A. Rossetti, *Colindale religioase la Români*, Bucarest, 1920; P. Caraman, «Substratul mitologic al sărbătorilor de iarnă la Români şi Slavi», *Archiva*, 38 (Iaşi, 1931) págs. 358-447; O.

Bîrlea, «Colindatul în Transilvania», en *Anuarul Muzeului Etnografic al Transilavniei pe anii 1965-67*, Cluj, 1969, págs. 247-304; M. Brătulescu, *Colinda Românească*, Bucarest, 1981; íd., «Ceata feminină-încercare de reconstituire a unei instituţii tradiţionale româneşti», *Revista de Etnografie şi Folclor*, Bucarest, 1978, págs. 37-60; P. Caraman, «Descolindatul în sudestul Europei» I, *Anuarul de Folclor*, 2 (Cluj-Napoca, 1981), págs. 57-94.

Sobre las estructuras iniciáticas aún legibles en la organización y la instrucción de los *colindători*, véase T. Herseni, *Forme străvechi de cultură populară românească*, Cluj-Napoca, 1977, págs. 160 y sigs.

305. Véase M. Eliade, *Notes on the Căluşari*, en *The Gaster Festschrift*, *Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University*, 5 (1973), págs. 115-122; íd., *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, París, 1976, págs. 109 y sigs.; íd., «History of Religions and "Popular" Cultures», págs. 17 y sigs.

Las fuentes documentales más importantes sobre la organización de los *căluşari* están recogidas en T. Pamfile, *Sărbătorile de vară la Români*, Bucarest, 1910, págs. 54-75; T. T. Burada, *Istoria teatrului în Moldova* I, 2 vols., Jassy, 1905, págs. 62-70. Nuevos materiales en M. Pop, «Consideraţii etnografice şi medicale asupra căluşului oltenesc», en *Despre medicina populară românească*, Bucarest, 1970, págs. 213-222; G. Vrabie, *Folclorul*, Bucarest, 1970, págs. 511-531; H. Barbu Oprişan, *Căluşarii*, Bucarest, 1960, y en especial G. Kligman, *Căluş*, Chicago, 1981. Véanse también R. Vuia, «Originea jocului de căluşari», en *Dacoromania* II, Cluj, 1922, págs. 215-254; M. Eliade, «Notes», págs. 120 y sigs.

Sobre la iniciación en el *Männerbund*, véase M. Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, = *Naissances mystiques*, págs. 185 y sigs., así como las bibliografías anotadas en ibíd., nn. 6-11.

306. De la voluminosa bibliografía existente sobre la brujería europea destacaremos: H. R. Trevor-Roper, *The European Witch-Craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Nueva York, 1969, en donde se recogen los caps. I-IV de *The Crisis of the Seventeenth Century:*

Religion, the Reformation and Social Change, 1968; A. Macfarlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart England*, Nueva York, 1970; J. B. Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, Ithaca-Nueva York, 1972, con abundante bibliografía en págs. 350-377; K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, Nueva York, 1971; N. Cohn, *Europés Inner Demons*, Nueva York, 1975, trad. francesa: *Démonolatrie et sorcellerie au Moyen Âge*, París, 1982; F. E. Lorint y J. Bernabé, *La Sorcellerie au XVII[e] siècle. Textes inédits*, París, 1979.

Selección de fuentes en E. W. Monter, *European Witchcraft*, Nueva York, 1969; B. Rosen, *Witchcraft*, Londres, 1970; M. Marwick (comp.), *Witchcraft and Society*, Baltimore, 1970, y en especial A. C. Kors y E. Peters, *Witchcraft in Europe, 1100-1700. A Documentary History*, Filadelfia, 1972. Véase H. C. Erik Midelfort, *Witch Hunting in Southwestern Germany, 1562-1684. The Social and Intellectual Foundations*, Standford, 1972, especialmente págs. 30 y sigs., 193 y sigs.; esta obra tiene el mérito de poner de relieve las diferencias existentes entre la «caza de brujas» practicada por los católicos y los protestantes.

Véanse también las obras redactadas en la perspectiva de la historia de la medicina: G. Zilbourg, *The Medieval Man and the Witch in the Renaissance*, Baltimore, 1935; Th. R. Forbes, *The Midwife and the Witch*, Nueva York, 1966. Véanse también E. W. Monter, «The Historiography of European Witchcraft: Progress and Prospects», *Journal of Interdisciplinary History*, 2 (1972), págs. 435-451; M. Eliade, «Some Observations on European Witchcraft», *HR*, 14 (1975), págs. 149-172 = *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, París, 1978, págs. 93-124; R. A. Horsley, «Further Reflections on Witchcraft and European Folk Religion», *HR*, 19 (1979), págs. 71-95.

Sobre los *benandanti*, la mejor obra es todavía la de C. Ginzburg, *I benandanti: Ricerche sulla stregoneria e sui culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Turín, 1966.

Se hallará un rica y abundante bibliografía sobre las creencias y los ritos referentes a la «cofia» en T. R. Forbes, «The Social History of the Caul», *Yale Journal of Biology and Medicine*, 25 (1953), págs. 495-508.

Sobre las *Wilde Heer*, véanse V. Waschnitius, *Perht, Holda und verwandte Gestalten: Ein Beitrag zur deutschen Religionsgeschichte*, Vie-

na 1914, especialmente págs. 173 y sigs.; O. Höfler, *Kultische Geheimbünde der Germanen* I, págs. 68 y sigs.; íd., *Verwandlungskult*, págs. 78 y sigs.; W. Lungmann, *Traditionswanderungen: Euphrat-Rhein*, Folklore Fellows Communication, 118, Helsinki, 1937, págs. 596 y sigs.; R. Bernheimer, *Wild Men in the Middle Ages*, Cambridge, Mass., 1952, págs. 79 y sigs., 132; C. Ginzburg, I *Benandanti*, págs. 48 y sigs.

Sobre la etimología de *zîna* (= Diana) y *zînatec* (= lat. *dianaticus*), véase la bibliografía crítica en A. Cioranescu, *Diccionario etimológico rumano*, La Laguna, 1961, págs. 915; A. Rosetti, *Istoria limbii române*, Bucarest, 1968, págs. 367, 395.

Sobre *zîne* e *iele*, véanse, entre otros, I. Aurel Candrea, *Folclorul românesc comparat*, Bucarest, 1944, págs. 156 y sigs.; I. Muşlea y O. Bîrlea, *Tipologia folclorului*, págs. 206 y sigs.

307. Señalaremos algunas aportaciones recientes de entre el número considerable de biografías de Martín Lutero y obras sobre su época: R. H. Bainton, *Here I Stand*, Nueva York-Nashville, 1950; E. Erikson, *Young Man Luther*, 1958, interpretación brillante, pero controvertida; véase la crítica en S. Ozment, *The Age of Reform*, págs. 223-231; E. G. Schwiebert, *Luther and his Times: The Reformation from a New Perspective*, St Louis, 1950; R. H. Fife, *The Revolt of Martin Luther*, Nueva York, 1957; R. Stauffer, *La Réforme, 1517-1564*, París, 1970; J. Pelikan, *Luther the Expositor*, St. Louis, 1959; H. G. Haile, *Luther. An Experiment in Biography*, Nueva York, 1980, valioso, especialmente para los últimos años de Lutero.

Sobre la historia de las indulgencias, véanse J. E. Campbell, *Indulgence*, Ottawa, 1953; P. F. Palmer (comp.), *Sacraments and Forgiveness*, Westminster, 1960. Véanse también A. Rühl, *Der Einfluss der Mystik auf Denken und Entwicklung des jungen Luthers*, Oberhessen, 1960; J. Pelikan (comp.), *Interpretors of Luther: Essays in honor of Wilhelm Pauck*, Filadelfia, 1968; S. Ozment, *Homo Spiritualis. A Comparative Study of the Anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson and Martin Luther in the Context of their Theological Thought*, Leiden, 1968; F. E. Cranz, *An Essay on the Development of Luther's Thought on Justice, Law and Society*, Cambridge, Mass. 1959; S. Oz-

ment (comp.), *The Reformation in Medieval Perspective*, Chicago, 1971. Véase también la bibliografía anotada para el § 308.

308. Hemos utilizado la más reciente traducción de las obras de Martín Lutero, publicadas bajo la dirección de J. Pelikan y H. T. Lehman, *Works*, 58 vols., Saint Louis, 1955 y sigs., véanse en especial vol. 25 (*Lecciones sobre la Epístola a los Romanos*), vol. 38 (*Palabra y sacramento*), vols 42-43 (*Escritos devocionales*). Hemos consultado también *Reformation writings* (trad. y coment. por B. L. Woolf; Londres, 1959). Véase también *The Theologia Germanica of Martin Luther* (trad. y coment. por B. Hoffman; Nueva York, 1980).

Entre las presentaciones recientes de la teología de Martin Lutero merecen especial mención: J. Dillenberger, *God hidden and revealed: the interpretation of Luther's deus absconditus and its significance for religious thought*, Filadelfia, 1953; R. Prentor, *Spiritus Creator*, Filadelfia, 1953; B. Hägglund, *Theologie und Philosophie bei Luther und in der occamistischen Tradition*, Lund, 1955; B. A. Gerrish, *Grace and Reason: A Study in the Theology of Luther*, Oxford, 1962, obra importante; H. A. Oberman (comp.), *Luther and the Dawn of the Modern Era*, Leiden, 1974.

La biografía de J. Huizinga, *Erasmus of Rotterdam*, 1924, conserva aún toda su importancia y vigencia. El libro de R. H. Bainton, *Erasmus of Christendom*, Nueva York, 1969, es valioso sobre todo por los numerosos fragmentos de cartas y de obras menos conocidas de Erasmo; contiene además una excelente bibliografía en págs. 285-299. Véase también J. C. Olin (comp.), *Erasmus. Christian Humanism and the Reform, Selected Writings*, Nueva York, 1965. Sobre Erasmo y España pueden verse: M. Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, 1965[2], págs. 655-788; M. Bataillon, *Erasmo y España*, México, 1966[2]; A. García Villoslada, *San Ignacio de Loyola y Erasmo de Rotterdam*, Madrid 1942.

Sobre la obra y el pensamiento de Erasmo, véanse L. Bouyer, *Autour d'Erasme*, París 1955; P G. Bietenholz, *History and Biography in the Work of Erasmus*, Ginebra, 1966; E. Wilhelm Kohls, *Die Theologie des Erasmus*, 2 vols., Basilea, 1966; J.-C. Margolin, *Erasme par*

lui-même, París, 1965; M. M. Phillips, *Erasmus and the Nortern Renaissance*, Londres, 1949; A. Renaudet, *Erasme et l'Italie*, Ginebra, 1954. Véanse también R. L. De Molen (comp.), *Essays on the Works of Erasmus*, Nueva Haven y Londres, 1978, especialmente R. L. De Molen, «Opera Omnia Desiderii Erasmi», en ibíd., págs. 1-50, y B. A. Gerrish, *De libero arbitrio*, en ibíd., págs. 187-209; íd., *Erasmus on Piety, Theology and the Lutberan Dogma*, en ibíd., págs. 187-209.

Hay numerosas ediciones y traducciones del *De libero arbitrio* y del *De servo arbitrio*. Hemos utilizado la más reciente y también la más completa: *Luther and Erasmus: Free Will and Salvation* (trad. y coment. por E. Gordon Rupp y P. S. Watson; Filadelfia 1969).

309. Sobre la vida y el pensamiento de Zuinglio, véanse F. Büsser, *Huldrych Zwingli: Reformation als prophetischen Auftrag*, Zurich, 1973; G. H. Potter, *Zwingli*, Cambridge, 1976; W. H. Neuser, *Die reformatorische Wende bei Zwingli*, Neukirchen-Vluyn, 1976. Debemos una excelente selección de los escritos de Zuinglio y Bullinger a G. W. Bromiley, *Zwingli and Bullinger: Selected Translations with Introduction and Notes*, Filadelfia, 1953.

Sobre los anabaptistas y otros movimientos de la «Reforma radical», véase en especial G. H. Williams, *The Radical Reformation*, Filadelfia, 1962; véase, en ibíd., págs. 118-180, la historia de los primeros anabaptistas en Suiza, Alemania meridional y Austria; véanse también G. H. Williams y A. Mergal (comps.), *Spiritual and Anabaptist Writers*, Filadelfia, 1957; G. Hershberger (comp.), *The Recovery of the Anabaptist Vision*, Scottdale, Pa., 1957.

Una de las mejores introducciones al pensamiento y a la obra de Calvino es la de A. M. Schmidt, *Jean Calvin et la tradition calvinienne*, París, 1956. La primera biografía, redactada por su contemporáneo Teodoro de Beza, *La Vie de Calvin*, constituye la fuente principal de todas las biografías posteriores. Véase en especial, A. Ganoczi, *Le jeune Calvin: Genèse et évolution de sa vocation réformatrice*, Wiesbaden, 1966.

Hemos utilizado el texto de la primera edición francesa (1541) de las *Institutions de la religion chrétienne* (ed. por A. Lefranc, J. Pannier

y H. Chatelain; París, págs. 1.911 y sigs., 1978[2]), así como la traducción comentada de la última edición latina (1559), por J. T. McNeill y F. L. Battles, *Institutes of the Christian Religion*, 2 vols., Filadelfia, 1960, obra que posee el mérito de haber tenido en cuenta todas las ediciones, tanto latinas como francesas, de las *Instituciones*.

Sobre la teología de Calvino, véanse J. T. McNeill, *The History and Character of Calvinism*, Nueva York, 1957; Quirinus Breen, *John Calvin: A Study in French Humanism*, Grand Rapids, 1968[2]; E. W. Monter, *Calvin's Geneva*, Nueva York, 1967; R. Pfister, *Kirchengeschichte der Schweiz* II, Zurich, 1974; E. G. Léonard, *Histoire générale du protestantisme* I-II, París, 1961.

Sobre Servet, véase R. H. Bainton, *Hunted Heretic: The Life and Death of Michael Servetus, 1511-1553*, Boston, 1960.

Sobre el conflicto con los anabaptistas, véase W. Balke, *Calvin and the Anabaptist Radicals*, Grand Rapids, 1981.

Sobre la Reforma católica, véanse L. Cristiani, *L'Église à l'époque du concile de Trente*, París, 948; H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trent* I-II, Friburgo, 1949-1957; trad. inglesa, St. Louis, 1957-1962; H. Tüchler, C. A. Bouman y J. Le Brun, *Réforme et Contre-Réforme*, París, 1968, M. R. O'Connell, *The Counter Reformation. 1559-1610*, Nueva York, 1974.

Sobre Ignacio de Loyola, véase A. Guillermou, *Saint Ignace de Loyola et la Compagnie de Jésus*, París, 1960: introducción clara y viva, con excelente documentación iconográfica. Véanse también H. D. Sedwick, *Ignatius Loyola. An Attempt of an Impartial Biography*, Nueva York, 1923, obra de un no especialista, pero bien informado; A. Brou, *Ignatius Methods of Prayer*, Milwaukee, 1947: útil sobre todo por el gran número de textos comentados, que sitúan los *Ejercicios* en la historia de la espiritualidad cristiana; J. Broderick, *The Origin of the Jesuits*, Londres-Nueva York, 1940: biografía de san Ignacio articulada en la historia de la Orden.

310. Sobre el cristianismo de los humanistas italianos, véase C. Trinkaus, *«In Our Image and Likeness». Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, 2 vols., Chicago, 1970: obra indispensable,

valiosa además por los textos que reproduce, especialmente en págs. 325-457, 778-885. Véanse también G. Paparelli, *Veritas, Humanitas, Divinitas: Le componenti dell'Umanesimo*, Mesina y Florencia, 1960; P. O. Kristeller, *Renaissance Thought: The Classic, Scholastic and Humanistic Strains*, Nueva York, 1961; W. K. Ferguson (comp.), *Renaissance Studies*, Nueva York, 1963; J. W. O'Malley, *Giles of Viterbo on Church and Reform. A Study in Renaissance Thought*, Leiden, 1968; F. Gaeta, *Lorenzo Valla: Filologia e storia nell'umanesimo italiano*, Nápoles, 1955.

Sobre las interpretaciones de la religión, véase C. Angeleri, *Il problema religioso del Rinascimento. Storia della critica e bibliografía*, Florencia, 1952. Véase también G. di Napoli, *Studi sul Rinascimento*, Nápoles, 1973, págs. 1-84.

Sobre Marsilio Ficino, véanse en especial P. O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Florencia, 1953, traducción aumentada del original inglés publicado en 1943; G. Saitta, *Marsilio Ficino e la filosofia dell'Umanesimo*, Bolonia, 1954[3]; E. Garin, *L'umanesimo italiano*, Bari 1958[2]; R. Marcel, *Marsile Ficin*, París, 1958.

Sobre Pico della Mirandola, véanse E. Garin, *Giovanni Pico della Mirandola. Ein Beitrag zur philosophischen Theologie des italianischen Humanismus*, Wiesbaden, 1960; G. di Napoli, *G. Pico della Mirandola e la problematica dottrinale del suo tempo*, Roma, 1963.

Sobre el hermetismo y el Renacimiento, véase en especial F. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Londres-Chicago, 1964. Sobre la *prisca theologia*, véanse D. P. Walker, *The Ancient Theology*, Londres, 1972. Sobre la magia en la época renacentista, véanse D. P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic, From Ficino to Campanella*, Londres, 1958, Notre Dame y Londres, 1975[2]; E. Wind, *Pagan Mysteries in the Renaissance*, Londres 1967[2], especialmente págs. 1-16, 218-235; I. P. Culiano, *Eros et Magie* (en prensa).

Sobre el esoterismo véanse E. Garin, «Note sull'ermetismo del Rinascimento», en E. Castelli (comp.), *Testi umanistici dell'Ermetismo*, Roma, 1955, págs. 8-19; E. Castelli (comp.), *Umanesimo e esoterismo*, Padua, 1969, especialmente los estudios de M. de Gandillac, C. Vasoli y F. Secret. Véase también J. Dagens, «Hermétisme et cabale en Fran-

ce de Lefèvre d'Etaples à Bossuet», *Revue de Littérature Comparée*, (enero-marzo de 1961), págs. 3 y sigs.

Sobre los cabalistas cristianos, véase F. Secret, *Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, París, 1964, así como los estudios reunidos en *Kabbalistes chrétiens*, Cahiers de l'Hermétisme V, París, 1979.

Sobre la homología macro-microcosmos, véanse L. Barkan, *Nature's Work of Art: The Human Body as Image of the World*, New Haven, 1977; A. Wayman, «The Human Body as Microcosm in India, Greek Cosmology and Sixteenth Century Europe», *HR*, 32 (1982), págs. 172-190; A. G. Debus, *Man and Nature in the Renaissance*, Cambridge, 1978, págs. 26 y sigs.

311. Para una breve presentación de la alquimia y sus relaciones con las mitologías de la metalurgia, véase nuestro libro *Forgerons et alchimistes*, París, 1977[2]. Véanse también R. P. Multhauf, *The Origins of Chemistry*, Londres, 1966; A. G. Debus, «The Significance of the History of Early Chemistry», *Cahiers d'Histoire Mondiale*, IX, nº 11 (1965), págs. 37-58; J. Read, *Through Alchemy to Chemistry*, Nueva York, 1956.

Sobre la alquimia medieval, véase la bibliografía citada en *Forgerons et alchimistes*, págs. 175-176. Sobre la alquimia en la época del Renacimiento y la Reforma, véase la bibliografía recopilada en ibíd., págs. 176-177. Véanse en especial W. Pagel, *Paracelsus: An Introduction to Philosophical Medicine in the Era of the Renaissance*, Basilea y Nueva York, 1958; íd., *The Chemical Dream of the Renaissance*, Cambridge, 1968; íd., «The Chemical Philosophers: Chemical Medicine from Paracelsus to van Helmond», en *History of Science* II, 1974, págs. 235-259; íd., *Man and Nature in the Renaissance*, Cambridge, 1978; P. French, *John Dee, The World of an Elizabethan Magus*, Londres, 1972; R. J. W. Evans, *Rudolf II and his World*, Oxford, 1973.

Sobre la revalorización de la alquimia en la época de Newton, véanse B. J. Teeter Dobbs, *The Foundations of Newton's Alchemy*, Cambridge, 1975; F. Yates, *The Rosicrucian Enlightment*, Londres, 1972; R. S. Westfall, «Newton and the Hermetic Tradition», en *Science, Medicine and Society in the Renaissance. Essays to honor Walter*

Pagel II, Nueva York, 1972, págs. 183-198; R. S. Westfall, *Force in Newton's Physics*, Londres-Nueva York, 1971.

Sobre J. V. Andreae, véase J. W. Montgomery, *Cross and Crucible. Johann Valentin Andreae (1586-1654), Phoenix of the Theologians*, 2 vols., La Haya, 1973.

La *Fama fraternitatis* ha sido reproducida en la obra de F. Yates, *The Rosicrucian Enlightment*, págs. 238-251. B. Gorceix, *Bible des RoseCroix*, París, 1970, ofrece una traducción francesa de la *Fama fraternitatis, Confessio fraternitatis R. C.* (1615) y de las *Noces chimiques de Christian Rosenkreutz*.

J.-J. Mathé, *Alchimie, Cahiers de l'Hermétisme*, París, 1978, págs. 191-221, aporta una bibliografía crítica de las obras publicadas en francés entre 1954 y 1977. Véanse en esta misma obra colectiva las aportaciones de A. Faivre y B. Husson.

312. Sobre la historia y la civilización del Tibet, véanse R. A. Stein, *La civilisation tibétaine*, París, 1962; G. Tucci, *Tibet, Land of Snow*, Londres, 1967; D. Snellgrove y H. Richardson, *A Cultural History of Tibet*, Nueva York, 1968.

Entre las obras generales sobre la religión, citaremos: C. Bell, *The Religion of Tibet*, Oxford, 1931, obra anticuada, pero útil todavía por las noticias de primera mano que da el autor; R. B. Ekvall, *Religious Observances in Tibet: Patterns and Functions*, Chicago, 1964, con las observaciones del autor en el Tibet occidental; H. Hoffmann, *Die Religionen Tibets*, Friburgo, 1956, trad. inglesa: *The Religions of Tibet*, Londres, 1961; M. Lalou, *Les religions du Tibet*, París, 1957; G. Tucci y W. Heissig, *Die Religionen Tibets und der Mongolei*, Stuttgart, 1970, trad. francesa: *Les religions du Tibet et de Mongolie*, París, 1973, págs. 13-336, con la más completa exposición de las religiones tibetanas en conjunto. Debemos excelentes presentaciones generales a R. A. Stein, *La civilisation tibétaine*, págs. 134-210; A.-M. Blondeau, *Religions du Tibet*, en H.-C. Puech (comp.), *Histoire des Religions* III, París, 1976, págs. 233-329.

Aún es mal conocida la Prehistoria; véase P. Aufschneiter, «Prebistoric Regions Discovered in Inhabited Tibet», *East and West*, 7

(1956), págs. 74-88. Se ha señalado la existencia de varios monumentos megalíticos y se ha intentado descifrar los rastros de una cultura megalítica en determinadas costumbres y construcciones; véanse A. W. McDonald, «Une note sur les mégalithes tibétains», *JA*, (1963), págs. 63-76; S. Hummel, «Die Steinreihen des tibetischen Megalithikums und die Ge-sar-sage», *Anthropos*, 60 (1965), págs. 833-888, con referencias a los trabajos anteriores del mismo autor sobre este tema.

Sobre la religión tradicional, véanse A. McDonald, «Une lecture des Pelliot tibétains 1286, 1287, 1038, 1047 et 1290. Essai sur la formation et l'emploi des mythes politiques dans la religion royale de Sronbcan rgam-po», en *Études tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou*, París, 1971, págs. 190-391: análisis pertinente de los manuscritos de Tuen-huang, que plantea de nuevo la interpretación de las tradiciones prebudistas, cuyos resultados presenta brevemente A. M. Blondeau, *op. cit.*, págs. 236-245; R. A. Stein, «Du récit au rituel dans les manuscrits tibétains de Touen-houang», en *Études tibétaines... Marcelle Lalou*, págs. 479-547; íd., *Civilisation tibétaine*, págs. 159-193. F. W. Thomas, *Ancient Folk-literature from North-Eastern Tibet*, Berlín, 1957: contiene la edición y la traducción de algunos manuales de adivinación y los mitos de sus orígenes, hallados en Tuen-huang. Todavía se ignora el motivo por el que se ocultó un número considerable de manuscritos en la gruta murada de Tuen-huang (provincia de Kan-su), entre los siglos VII y IX.

Sobre los dioses *Phyva*, véase A. McDonald, «Une lecture des Pelliot tibétains», págs. 291, 339 y sigs.; sobre la «buena religión de *Gcug*», véase ibíd., págs. 341 y sigs.; sobre los ciclos temporales, véase ibíd., 364 y sigs.

Han sido traducidos algunos fragmentos de mitos cosmogónicos por A. McDonald, en *L'Origine du Monde*, Sources Orientales I, París, 1959, págs. 422 y sigs.; véanse también los comienzos de los mitos sobre los orígenes, publicados y traducidos por E. Haarh, *The Yar-lun Dynasty*, Copenhague, 1969, págs. 134 y sigs. El mito que explica los orígenes del mundo a partir de un huevo refleja probablemente una tradición *Bon* influida por la India; véase R. A. Stein, *Civilisation tibétaine*, pág. 162.

Los mitos referentes a los orígenes de los primeros reyes son presentados y analizados por E. Haarh, *The Yar-lun Dynasty*, págs. 126 y sigs. y *passim*; A. Macdonald, «Une lecture», págs. 202 y sigs.; J. Russell Kirkland, «The Spirit of the Mountain: Myth and State in prebuddhist Tibet», *HR*, 20 (1980), págs. 257-271.

El mito del descenso de los primeros reyes del cielo y de su retorno a él a la hora de la muerte está atestiguado ya entre los sumerios; véanse § 17 y la bibliografía citada en el vol. I, 492. Las tumbas de los reyes tibetanos han sido identificadas por G. Tucci, *The Tombs of the Tibetan Kings*, Roma, 1950; habían sido violadas a raíz de la caída de la monarquía. Empezamos apenas a conocer, gracias a los trabajos recientes, las concepciones funerarias y los sacrificios relacionados con las tumbas reales. Se practicaba generalmente la inhumación, puesto que existía la creencia en la resurrección del cuerpo; las almas de los difuntos esperaban que el acontecimiento tuviera lugar en dos regiones diferentes, semejante a un «paraíso» y un «infierno»; véanse A. McDonald, *op. cit.*, págs. 365 y sigs.; R. A. Stein, *Civilisation tibétaine*, págs. 167 y sigs.; A. M. Blondeau, págs. 243-245.

Sobre la cuerda *mu* de los primeros reyes míticos, véanse G. Tucci, *Les religions du Tibet*, págs. 286 y sigs., 301 y sigs., sobre la sacralidad del rey; E. Haarh, *op. cit.*, págs. 28 y sigs., 177 y sigs.; M. Eliade, *Méphistophélès et l'Androgyne*, 1962, págs. 207-210.

Sobre la importancia capital de los soberanos en la religión tradicional, véase A. McDonald, *op. cit.*, págs. 376 y sigs. y *passim*.

313. Sobre la homología cosmos-mansión-cuerpo humano, véanse M. Eliade, «Centre du monde, temple, maison», en *Le symbolisme cosmique des monuments religieux*, Roma, 1957, págs. 57-82; íd., «Briser le toit de la maison: Symbolisme architectonique et physiologie subtile», en *Studies in Mysticism and Religion, presented to Gershom G. Scholem*, Jerusalén, 1967, págs. 131-139; R. A. Stein, «Architecture et pensée religieuse en Extrême-Orient», *Arts Asiatiques*, 4 (1957), págs. 163-186; íd., «L'habitat, le monde et le corps humain en Extrême-Orient et en Haute-Asie», *JA*, (1957), págs. 37-74.

El carácter guerrero de las montañas santas queda ilustrado por las fiestas que les están dedicadas: competiciones diversas, danzas de dos grupos de guerreros que cantan alternativamente, etc.; véase R. A. Stein, *Civilisation tibétaine*, pág. 176.

El «dios guerrero» y el «dios del hombre», que residen sobre los hombros, «vinculan al hombre a su grupo en el espacio y en el tiempo; en el espacio, porque son idénticos a los que gobiernan el lugar habitado, casa o país; en el tiempo, porque presiden los destinos del linaje, desde los antepasados hasta los descendientes. Para el hombre mismo, en quien se cruzan esos vínculos, aquellos dioses garantizan, cuando todo marcha bien, su vitalidad, su potencia, su vida larga y su éxito»; véase R. A. Stein, *Civilisation tibétaine*, pág. 187.

Sobre la pluralidad de las almas, véase R. A. Stein, *op. cit.*, págs. 189 y sigs. Sobre las competiciones rituales, véase R. A. Stein, *Recherches sur l'épopée et le barde du Tibet*, París, 1959, 437 y sigs.; íd., *Civilisation tibétaine*, págs. 131 y sigs. Sobre las influencias iranias, véase íd., *Recherches*, pág. 296.

Hemos analizado el complejo míticoreligioso de los antagonismos y competiciones en el estudio «Remarques sur le dualisme religieux» (1967), recogido en *La nostalgie des origines*, 1971, págs. 231-311; véanse en especial 284 y sigs. (mitos y ritos indonesios).

314. Sobre el *Bon*, véase G. Tucci, *Les religions du Tibet*, págs. 271 y sigs.; H. Hoffmann, *Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion*, Wiesbaden, 1950: el autor utiliza sobre todo fuentes budistas; M. Lalou, «Tibétain ancien Bod/Bon», *JA*, 246 (1958), págs. 157-268; D. L. Snellgrove, *The Nine Ways of Bon*, Londres, 1967; S. G. Karmay, *The Treasury of Good Sayings: A Tibetan History of Bon*, Londres, 1972; P. Kvaerne, «Bonpo Studies. The A-Khnid System ot Meditation», *Kailash*, 1 (1973), págs. 19-50, 248-332; íd., «The Canon of the tibetan Bonpos», *IIJ*, 16 (1974), págs. 18-56, 96-144.

Sobre las analogías entre ciertas prácticas del *Bon* y el chamanismo, véase M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, 1968[2], págs. 337 y sigs. Véase también H. Hoffmann, *Sym-*

bolik der tibetischen Religionen und des Schamanismus, Stuttgart, 1967, págs. 67-141.

Sobre los funerales *bon-po*, véanse M. Lalou, «Rituel Bon-po des funérailles royales», *JA*, 249 (1952), págs. 339-362; íd., «Le chemin des morts dans les croyances de Haute Asie», *RHR*, 135 (1949), págs. 42-48; R. A. Stein, «Du récit au rituel dans les manuscrits tibétains de Touen-houang», en *Études tibétains*, págs. 479-547: sobre la función de los mitos de los orígenes recitados en el curso del rito funerario.

Sobre las relaciones entre espíritu, luz y *semen virile*, véase M. Eliade, *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, 1978, págs. 125-166.

315. Sobre la historia del budismo en el Tibet, véanse H. Hoffmann, *The Religions of Tibet*, págs. 28-83, 111-180; G. Tucci, *Les religions du Tibet*, págs. 29-54; P. Demiéville, *Le Concile de Lhasa*, 1952: la controversia entre los representantes del budismo indio y los del budismo chino; D. S. Ruegg, «Sur les rapports entre le bouddhisme et le "substrat religieux" indien et tibétain», *JA*, (1964), págs. 77-95.

Sobre Atīsa, véase A. Chattopadhyaya, Atīśa *and Tibet*, Calcuta, 1967; sobre Padmasambhava, véase G. C. Toussaint, *Le dict de Padma*, 1933; A. M. Blondeau, «Le Lha-'dre bka'-than», en *Études tibétaines dediées à la mémoire de Marcelle Lalou*, págs. 29-126, con la traducción de un texto oculto y redescubierto, referente a la sumisión de los dioses y los demonios por Padmasambhava; sobre Naropa, véase H. Guenther, *The Life and Teachings of Naropa*, Oxford, 1963; sobre Marpa, véase J. Bacot, *La vie de Marpa le «traducteur»*, 1937; sobre Milarepa, véase *infra*, § 317.

Sobre Tsong-kha-pa, véanse E. Obermiller, «Con-kha-pa le Pandit», *Mélanges Chinois et Bouddiques*, 3 (1934-1935), págs. 319-338; R. Kaschewsky, *Das Leben des lamaistischen heilige Tsongkhapa*, Wiesbaden, 1971. Véase también C. Schulemann, *Die Geschichte der Dalai-Lamas*, Heidelberg, 1911.

316. Sobre las doctrinas y prácticas del lamaísmo, véase R. A. Stein, *La civilisation tibétaine*, págs. 135-157; G. Tucci, *Les religions du Tibet*, págs. 55-210; R. Bleichsteiner, *Die Gelbe Kirche*, 1936, traduc-

ción francesa: *L'Église jaune*, 1937; H. V. Guenther, *sGam-po-pa, The Jewel Ornament of Liberation*, Londres, 1959; *Buddhist Philosophy in Theory and Practice*, Londres, 1972; F. Lessing y A. Wayman, *Mkhas grub rje's Fundamentals of Buddhist Tantras*, La Haya, 1968, texto tibetano y traducción anotada; E. M. Dargyay, *The Rise of Esoteric Buddhism in Tibet*, Delhi, 1977.

Deben consultarse igualmente las obras de G. Tucci, *Indo-Tibetica*, 7 vols., Roma, 1932-1941; *Tibetan Painted Scrolls*, 2 vols., Roma, 1949; *The Theory and Practice of the Mandala*, Londres, 1961. Sobre ciertos aspectos «populares» del lamaísmo, véanse R. Nebesky-Wojkowitz, *Orades and Demons of Tibet*, La Haya, 1956; S. Beyer, *The Cult of Tārā. Magic and Ritual in Tibet*, Berkeley-Los Ángeles, 1973.

Sobre la iconografía, véanse W. E. Clark, *Two Lamaistic Pantheons*, Nueva York, 1937; A. K. Gordon, *The Iconography of Tibetan Lamaism*, Tokio, 1959.

Sobre la iconografía de los «magos» (*siddhas*), véase T. Schmidt, *The eighty-five Siddhas*, Estocolmo, 1958.

Sobre el *gčod*, véanse R. Bleichsteiner, *L'Église jaune*, págs. 194 y sigs.; A. David-Neel, *Mystiques et magiciens du Thibet*, París, 1929, págs. 126 y sigs.; M. Eliade, *Le chamanisme*, págs. 384 y sigs.

Sobre el chamanismo en el Tibet y entre los Mo-so, véase *Le chamanisme*, págs. 384 y sigs., 390 y sigs.

317. Sobre la morfología y las significaciones de la luz, véanse M. Eliade, «Expériences de la lumière mystique», 1957, recogido en *Méphistophélès et l'Androgyne*, págs. 17-94; «Esprit, lumière, semence», 1971, recogido en *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, págs. 125-166.

Sobre el simbolismo del alma-luz que penetra en el cuerpo humano o lo abandona en forma de rayo o flecha, véase M. Eliade, «Briser le toit de la maison», así como los dos estudios de R. A. Stein, «Architecture et pensée religieuse», y «L'habitat, le monde et le corps humain» (véase bibliografía del § 313).

Los textos de Chandrakirti y Ts'on Kapa han sido traducidos por G. Tucci, «Some glosses upon Guhyasamāja», *Mélanges Chinois et*

Bouddhiques, 3 (1934-1935), págs. 339-353. Véase A. Wayman, *Yoga of the Guhyasamājatantra*, Delhi-Benarés, 1977.

El *Bardo Thödol* ha sido traducido por Lama Kazi Dawa-Samdup y W. Y. Evans-Wentz, *The Tibetan Book of the Dead*, Oxford, 1927; se han publicado numerosas reediciones; versión francesa en 1958. También G. Tucci, *Il Libro Tibetano dei morti*, Milán, 1949. Véanse también D. M. Back, *Eine buddhistische Jenseitreise; Das sogenannte «Totenbuch der Tibeter» aus philologischer Sicht*, Wiesbaden, 1979; Lama Dawa-Samdup y Evans-Wentz, *Tibetan Yoga and Secret Doctrines*, Oxford, 1935, págs. 223 y sigs.

318. El sistema tántrico *Kālachakra* fue introducido en el Tibet durante el primer cuarto del siglo XI. Presenta, entre otras innovaciones, una interpretación astrológica de los ciclos temporales. El calendario tibetano comienza con el año 1026, fecha de la adopción oficial del *Kālachakra*. Las doctrinas y la historia de esta última expresión del Mahāyāna todavía no han sido suficientemente estudiadas. Véase G. Roerich, «Studies in the Kālacakra», *Journal of Urusvati Himalayan Research Institute of Roerich Museum*, 2 (1931), págs. 11-22; H. Hoffmann, «Kālacakra Studies I: Manichaeism, Christianity and Islam in the Kālacakra Tantra», *Central Asiatic Journal*, 13 (1969), págs. 52-75; íd., *The Religions of Tibet*, págs. 126 y sigs.

De acuerdo con las tradiciones tibetanas, el *Kālachakra* fue elaborado y conservado en un país misterioso, Shambalá, situado al norte del Tibet; los eruditos lo han localizado cerca de Khotan (Laufer, Pelliot), o en Bactria (Sarat Chandra Das) o en Asia central. Puede verse la historia de la controversia geográfica, así como las diversas interpretaciones simbólicas del país de Shambalá, en el libro de E. Bernbaum *The Way to Shambala. A Search for the Mythical Kingdom beyond the Himalayas*, Nueva York, 1980, con noticias bibliográficas en págs. 269-287.

Entre las traducciones parciales de Milarepa, las más asequibles son: B. Laufer, *Milaraspa. Tibetische Texte in Auswahl übertragen*, Hagen y Darmstadt, 1922; H. Hoffmann, *Mi-la ras-pa. Sieben Legenden*, Munich-Planegg, 1950; Sir Humphrey Clarke, *The Message of Milare-*

pa, Londres, 1958. Véase también la nueva traducción de Lobsang P. Lhalungpa, *The Life of Milarepa*, Nueva York, 1977.

La primera traducción completa es la de Garma C. C. Chang, *The Hundred Thousands Songs of Milarepa*, 2 vols., Nueva York 1962. Véase la severa recensión de D. Snellgrove, en *Asia Major*, 10 (1963), págs. 302-310; véase también la de Jong, en *IIJ* 10 (1967), págs. 204-212, que se esfuerza por «destacar el lado bueno de este trabajo»: ibíd., pág. 205; véase ibíd., págs. 211-212: lista completa de las traducciones.

Sobre la iconografía, véase T. Schmidt, *The Cotton-clad Mila: The Tibetan Poet-Saint's Life in Picture*, Estocolmo, 1958.

Sobre la *Epopeya de Gesar*, véase A. David-Neel, *La vie surhumaine de Guésar de Ling*, París, 1931: presentación general de la epopeya y traducción parcial; R. A. Stein, *L'épopée tibétaine de Gesar dans sa version lamaïque de Ling*, 1956; íd., «Peintures tibétaines de la Vie de Gesar», *Arts Asiatiques*, 5 (1958), págs. 243-271; íd., *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet*, 1959: obra definitiva; íd., «Une source ancienne pour l'histoire de l'épopée tibétaine», *JA* (1963), págs. 77-105; M. Hermanns, *Der National-Epos der Tibeter: Gling König Gesar*, Regensburgo, 1965: monografía erudita y farragosa de cerca de mil páginas; consultar con prudencia.

Índice de nombres

Índice analítico